

أسس الوعي التاريخي

عند المسلمين

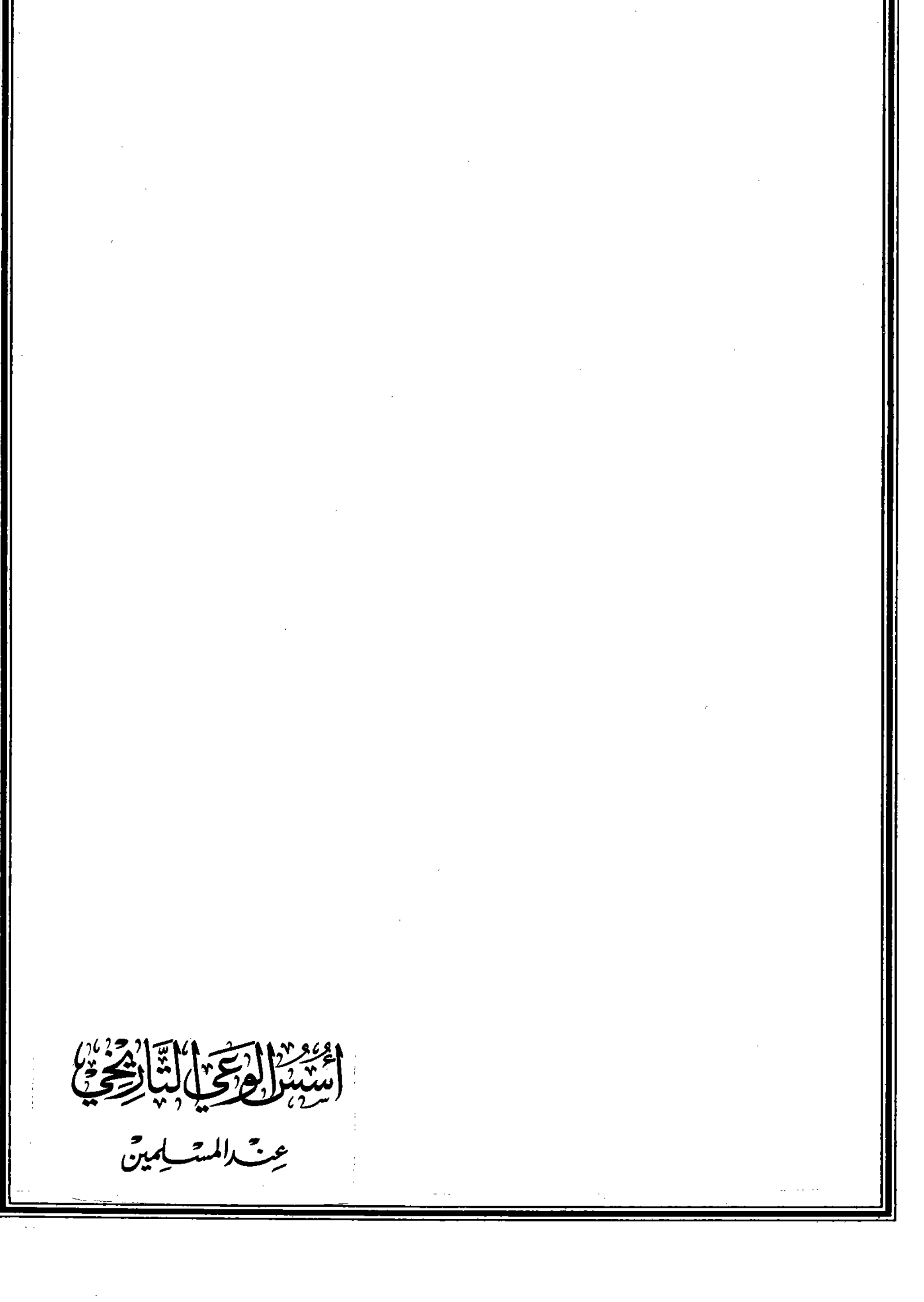
وليد نويهض

دار ابن حزم

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

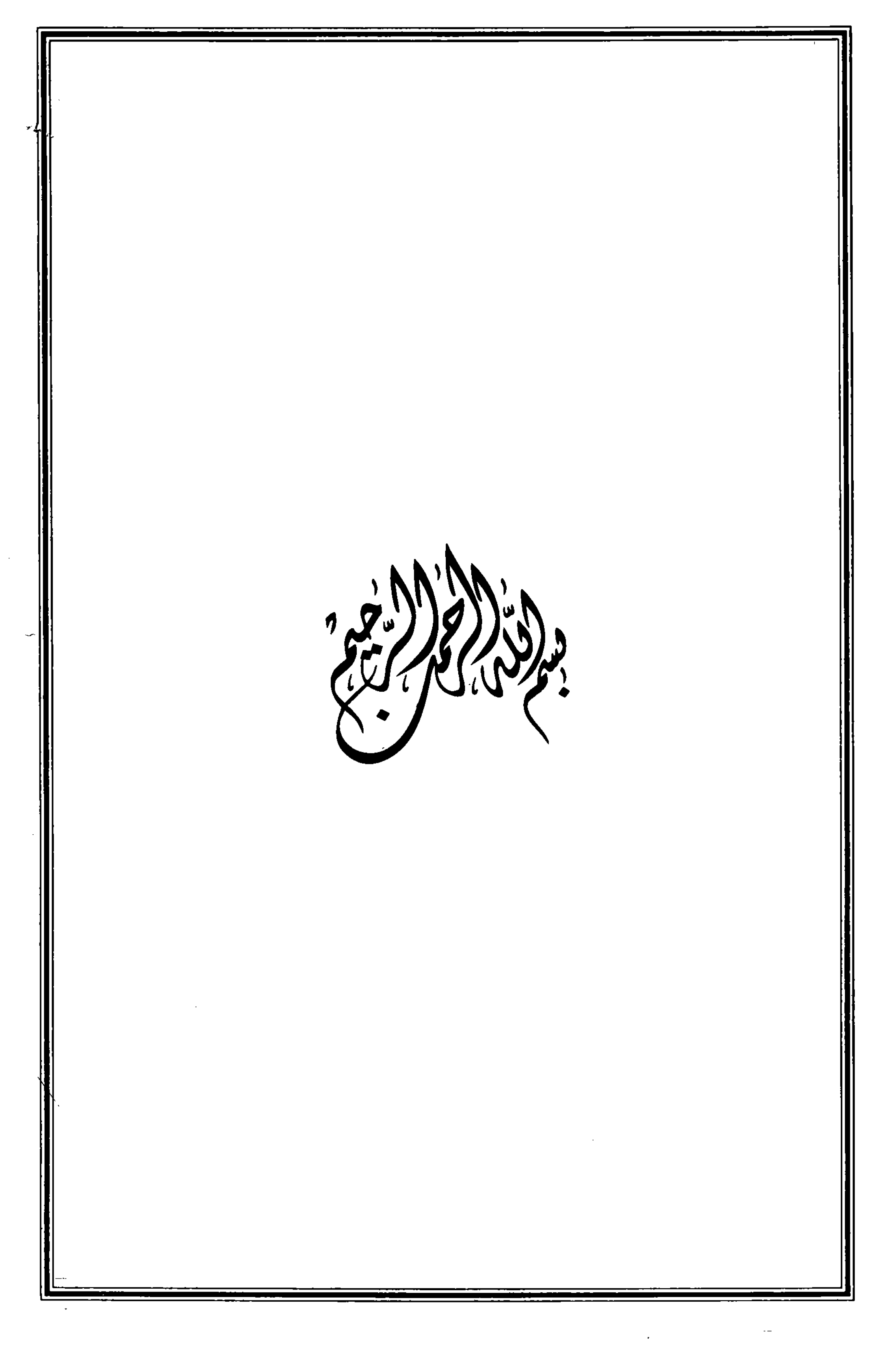
الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان - ص.ب: ١٤/٦٣٦٦ - تلفون: ٧٠١٩٧٤



أسس الوعي التاريخي

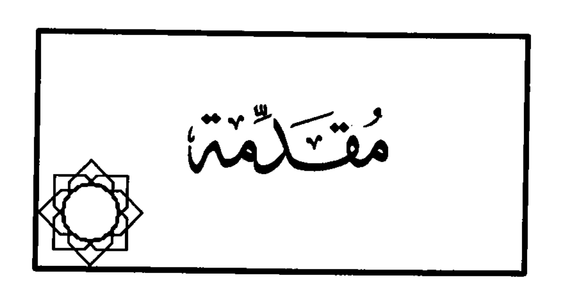
عند المسلمين


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى والدي





ما هو التاريخ؟ ومتى بدأ العرب كتابته؟

يتفق المؤرخون على أن قرار البدء في التأريخ (التقويم الهجري) اتخذ في عهد الخليفة الراشد الثاني في سنة ١٧ هجرية. ويتفق المؤرخون على معنى كلمة تاريخ. فالتاريخ لغة هو الوَقت. ويختلفون على مصدرها، ويرى محي الدين محمد بن سليمان الكافيجي (توفي ٨٧٩ هجرية) في كتابه «المختصَر في علم التاريخ» إن أصل الكلمة فارسي اشتق من «ماه روز» وهو علم «يبحث فيه عن الزمان وأحواله عن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته». وهو أيضاً «كسائر العلوم المدونة كالفقه والنحو والبيان وغير ذلك»، والحاجة إليه «لضبط زمن المبدأ والمعاد وما بينهما على أحسن ما يكون».

بينما يؤكد محمد شمس الدين بن أبي بكر بن عثمان السخاوي (توفي ٩٠٢ هجرية) في كتابه «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ» على المصدر العربي لكلمة تاريخ، وهو فن «يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم» وموضوعه «الإنسان والزمان» ومسائله تفصيل الجزئيات «تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان»

وفائدته «معرفة الأمور على وجهها». وهو أحد «الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين المتعذر الجمع بينهما».

ويستشهد السخاوي بقول لحسان بن زيد «لم يستعن على الكذابين بمثل التاريخ» وقول القاضي حفص بن غياث «حاسبوا بالسنين». ويستنتج السخاوي أن التاريخ هو «أحد الأدلة لضبط الراوي».

ويأتي التاريخ في معاني مختلفة (وقت، يوم، زمن، سنة، ودهر). يذكر الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي أن مفرد التاريخ من «أرخ» والتاريخ أو «التوريخ» تعريف الوقت. تقول أرخ الكتاب بيوم كذا وورخه بمعنى واحد. وذكر العلامة أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي «أرخت» الكتاب بالتثقيل في الأشهر والتخفيف لغة إذا جعلت له تاريخاً. و «هو معرّب وقيل عربي وهو بيان انتهاء وقته». ويعتبر التاريخ بالليالي لأن الليل عند العرب، كما يذكر الفيومي، سابق على النهار «لأنهم كانوا أميين لا يحسنون الكتابة ولم يعرفوا حساب غيرهم من الأمم فتمسكوا بظهور الهلال، وإنما يظهر بالليل فجعلوه ابتداء التاريخ. والأحسن ذكر الأقل ماضياً كان أو باقياً».

فالتاريخ هو الوقت، والوقت عند الفيومي «مقدار من الزمان مفروض لأمر ما وكل شيء قدرت له حيناً فقد وقّته توقيتاً. وكذلك ما قدّرت له غاية والجمع أوقات والميقات والجمع مواقيت. واستعير الوقت للمكان ومنه مواقيت الحج لمواضع الإحرام. ووقت الله الصلاة توقيتاً ووقتها يقتها من باب وعد حدّد لها وقتاً ثم قيل لكل شيء محدود موقوت وموقت». وعند الرازي الميقات هو «الوقت المضروب للفعل». والميقات أيضاً الموضع. «يقال هذا ميقات أهل الشام للموضع الذي يحرمون منه» وتقول «وقته بالتخفيف من باب وعد. فهو موقوت إذا بيّن له وقتاً». ومنه

قوله تعالى: ﴿كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ أي مفروضاً في الأوقات. والتوقيت تحديد الأوقات. يقال «وقّته ليوم كذا توقيتاً مثل أجلّه».

والتاريخ هو اليوم. قال الأخفش في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾ أي من أول الأيام. ويشرح الفيومي «اليوم» و «أوله من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس». ويستخدم للتذكير «على معنى الحين والزمان». والعرب «قد تُطلِق اليوم وتُريد الوقت والحين نهاراً كان أو ليلاً، ولا يكادون يفرقون بين يومئذ وحينئذ وساعتئذ».

والتاريخ هو الزمن. والزمن (الزمان) مدة قابلة للقسمة. ويذكر الفيومي «لهذا يطلق على الوقت القليل والكثير. والسنة أربعة أزمنة وهي الفصول أيضاً». وزمن الشخص زمناً و «زمانة فهو زمن من باب تعب وهو مرض يدوم زماناً طويلاً». والزمن عند الرازي هو اسم لقليل الوقت وكثيره وجمعه أزمان وأزمنة. و«الزمانة آفة في الحيوانات». ورجل زمن «أي مُبتلى بين الزمانة». وأصل السنة عند الرازي «السنهة» وتجمع على سنهات. ويذكر الفيومي أنه يقال «تسنهت النخلة» أي أتت عليها سنون. و «أرض سنهاء» أصابتها السنة «وهي الجدب». وعلى هذه اللغة قوله عليه الصلاة والسلام «اللهم اجعلها عليهم سنيناً كسنين يوسف». والسنة عند العرب أربعة أزمنة، وربما «أطلقت السنة على الفصل الواحد مجازاً».

والتاريخ هو الدهر. ويطلق حسب الفيومي على الأبد و «قيل هو الزمان قل أو كثر». وقال الأزهري و «الدهر عند العرب يطلق على الزمان وعلى الفصل من فصول السنة وأقل من ذلك. ويقع على مدة الدنيا كلها. لكن لا يقال الدهر أربعة أزمنة ولا أربعة فصول لأن إطلاقه على الزمن القليل مجاز واتساع فلا يخالف به المسموع». وعند الرازي الدهر هو الزمان وقيل الأبد. الدهر إذن هو الزمن الأبدي، فلا يقال أربعة أزمنة ولا أربعة فصول عن الدهر لأن السنة هي أربعة أزمنة وأربعة فصول، بينما الدهر هو «مدة

الدنيا كلها». وفي الحديث «لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله»[1].

كتاب «أسس الوعي التاريخي عند المسلمين» هو جزء من مشروع يتناول «تطور الوعي التاريخي عند المسلمين».

يغطي الجزء الأول فترة التأسيس وتمتد على ١٥٠ سنة. ويتوزع على فصول أربعة، يتناول الأول «قراءات معاصرة لفكرة التاريخ عند المسلمين». الثاني «مقال في تطور المعرفة التاريخية عند المؤرخين المسلمين» ويشتمل على قسمين: «تاريخ الوعي» وينتهي في عهد الخليفة العباسي (أبو جعفر المنصور) ثم «وعي التاريخ» وينتهي عند لقاء الفلسفة والتاريخ. ويركز الثالث على «تراكم المعرفة التاريخية» ودور الصفوة في تكوين الوعي وينتهي عند سفيان الثوري.

تم التركيز في الجزء الأول على القرن الهجري الأول والنصف الأول من القرن الثاني لكون الفترة المذكورة شهدت بدايات التأسيس وحددت شروط الوعي التاريخي وأطر تطوره. وحصل أحياناً بعض الاستطراد خصوصاً عند معالجة مسألة الخلافات بين المؤرخين والفلاسفة على موضوعي «الصفات» و «علة الزمان»، وكان لا بد منه لرسم صورة عن بدايات تشكل وعي حدد معالم المستقبل.

وليد نويهض
تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٧

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده (٥/٢٩٩) بلفظ: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر». وفي صحيح مسلم (كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها باب النهي عن سب الدهر). المجلد الرابع، صفحة ١٧٦٣ رقم الحديث ٢٦٤٦. والشاطبي (كتاب الموافقات)، المجلد الأول، صفحة ٣٥٠. وفي (كتاب الاعتصام)، المجلد الثاني، صفحة ٣٠٤. وجاء في كتاب «التعريفات» للجرجاني عن الدهر: «هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد» (دار الكتاب العربي، صفحة ١٤٠).



الفصل الأول

قراءات معاصرة لفكرة التاريخ عند المسلمين





١ ـ الاختلاف على بدء التاريخ.

أثارت فكرة التاريخ عند المسلمين مخيلة الكثير من الباحثين. وتبارى الأكاديميون في دراسة تطور الفكرة وتوقيت لحظة انطلاقتها الأولى. واختلف المفكرون على العديد من المسائل واحتاروا في تصنيف الكتابات التاريخية، فهناك من وضعها تحت خانة الأدب وهناك من صنفها في دائرة الرواية التي تفتقر إلى التفكير الفلسفي وتكتفي بالسرد الأخباري. كذلك اختلفت الآراء في تحديد مصادر منهج التحليل الأولى والبيئة التي تأثرت بها والمسار الأيديولوجي ـ الثقافي الذي حدد معالم فكرة التاريخ عند الأوائل، ومعنى البداية والنهاية عندهم، وكيف انتقلت الفكرة من الرواية الشفهية إلى التدوين.

احتار الباحثون في تحديد نقطة بدء لتطور الفكرة واختلفوا على تعيين مواقيت لتأريخ فكرة التاريخ. كذلك احتاروا في تحديد الصلة بين الفلسفة والتاريخ وعلاقة اللغة بمنطق الكتابة التاريخية.

لا يقتصر الخلاف بين الباحثين على منشأ فكرة التاريخ عند المسلمين. فالخلاف المذكور يمكن أن نجده في مختلف القراءات المعاصرة للفكرة عند دراسة تاريخ العديد من الشعوب. فالاختلاف يعود أحياناً إلى اختلاف المناهج البحثية بين الأكاديميين.

حصل الأمر نفسه عندما حاول إدوارد هاليت كار الرد على سؤال «ما هو التاريخ؟» من خلال متابعة النظريات المعاصرة التي درست الحضارات وما آلت إليه.

اصطدم كار بالمشاكل نفسها وواجهته تحديات معرفية كتلك التي أثارها فرانز روزنتال عند دراسته لفكرة التاريخ عند المسلمين[1].

يستعرض كار مثلاً أفكار التقدم التاريخي وفكرة النهاية خصوصاً تلك التي تجلت في فكرة هيغل عن «أن الملكية البروسية تمثل نهاية التقدم» ثم فكرة ماركس عن «أن الثورة البروليتارية سوف تحقق الهدف الختامي في مجتمع غير طبقي» ويعلق قائلاً: لا شك في «أن افتراض هدف ختامي له جاذبيته بالنسبة للعقل البشري». ويتطرق إلى الحضارات الأربع أو الثلاث التي تحدث عنها هيغل أو ماركس، والحضارات الإحدى والعشرين التي كتب عنها توينبي، ونظرية دورة حياة الحضارة التي تمر عبر مراحل الصعود والانحدار والسقوط. ويعلق: «إن هذه المخططات لا تعني شيئاً في حد ذاتها» لأن التاريخ لا «يسير في خط مستقيم غير متقطع». والتقدم «الذي نلاحظه عبر التاريخ ليس متواصلاً في الزمان أو المكان»، فالتقدم «لا يعني تقدماً متساوياً ومتزامناً للجميع». فقد «شهد التاريخ نقاط انعطاف عدة حدث فيها أن انتقلت القيادة والمبادرة من جماعة إلى أخرى». وأن «الإحساس

---

(١) فرانز روزنتال باحث أميركي من أصل ألماني وأستاذ اللغات السامية في كلية «الاتحاد العبري» في ولاية أوهايو ثم جامعة ييل في الخمسينات. وهو صاحب كتاب «علم التاريخ عند المسلمين» (٨٦٠ صفحة من القطع الكبير) ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين. إصدار مكتبة المثنى، بغداد ١٩٦٣ بالاشتراك مع «مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر» بغداد ـ نيويورك.

بوجهة التاريخ هذا هو وحده الذي يمكننا من أن ننسق ونفسر أحداث الماضي(. . .) وأن نحرر الطاقات الإنسانية الراهنة وننظمها باتجاه المستقبل». وإن «مؤرخ الماضي لا يقترب من الموضوعية سوى بمقدار ما يقترب من فهم المستقبل» والبشرية «كانت تسير من الأسوأ إلى الأفضل ومن الأدنى إلى الأعلى». والتاريخ «لا يكتسب المعنى والموضوعية إلا حينما يؤسس علاقة منسجمة في ما بين الماضي والمستقبل». و «المجتمع الذي فقد إيمانه بقدرته على التقدم في المستقبل سوف يتوقف بسرعة عن إشغال نفسه بتقدمه في الماضي».

تكرر الإشكال نفسه عندما حاول الباحثون قراءة تطور فكرة التاريخ عند المسلمين. فروزنتال يرى في سيرة الرسول ﷺ عناصر أولية «لأقدم وثائق الخبر الثابتة المقررة»، واستمر الأمر أكثر من نصف قرن على رحيله لتبدأ عملية نشر الكتب العادية لأن الحكومات الأولى «قصرت رعايتها على نسخ القرآن» ولم تهتم بغيره من نتاجات فكرية وخلافها. بينما يرى هوروفتز أن «بداية التاريخ الإسلامي ترجع إلى زمن عبدالملك بن مروان» وخصوصاً كتابات عروة بن الزبير عن سيرة رسول الله ﷺ ومغازيه.

بينما يتجه محمد حسين هيكل في مقدمته لكتاب سيرة ابن هشام إلى القول: «بدأ التدوين في النصف الأخير من عهد الأمويين وفي عهد العباسيين». ويذكر أحمد أمين في مقدمة وضعها لكتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربه أن «حفظ النتاج، كان يقوم به الرواة شفاهاً، وكان بعض هؤلاء الرواة محترف الرواية منقطعاً لها» ثم اتسع «النتاج في العصر العباسي» فنهضت الآداب العربية إلى جانب الآداب الفارسية والهندية، ثم اتسع أسلوب الجمع «فجماعة من العرب، كأبي عمرو بن العلاء والأصمعي، تجمع ما تتلقف من

العرب في البوادي والحواضر. وابن المقفع وأمثاله يجمعون ما وصل إليهم من أدب فارسي وهندي» ويصوغونه صوغاً عربياً. ولم «يمض إلا قليل من العصر العباسي حتى كانت لنا مجموعات ضخمة من الآداب المختلفة».

وبلغته الأدبية يعيد فهد العرابي الحارثي في كتابه «قال ابن عباس حدثتنا عائشة» بدايات التأويل والتفسير إلى العقود الأولى من نزول الدعوة حين أسس القرآن الكريم رؤية ولغة وأطلق «ثقافة لها لغة، هي اللغة العربية» فأضحى «يستأثر بالمكان الأرحب في الوجدان العربي، ليأتي الشعر في الدرجة التالية من بعده». وشكل الإسلام القاسم المشترك لكل الثقافات القديمة ولكل ما سمي بالآداب الحادثة وما عرف لاحقاً بعلوم القرآن والحديث والفقه والبلاغة والنحو «فالقرآن هو الشرع، وهو إطار المنهج الفكري، وهو اللغة، وهو البلاغة، وهو لهذا موجود في الفلسفة، وفي الإبداع، وفي الفقه، وفي أبحاث اللغويين». فاللغة «نفسها هي لغة متدينة. فالإسلام له لغته «الواحدة» وثقافته مرتبطة ارتباطاً شديداً ووثيقاً بتلك اللغة».

ويشير الباحث العراقي صالح أحمد العلي في مقدمة ترجمته لكتاب روزنتال إلى اهتمام العرب بالتاريخ. إذ كان التاريخ «من أوائل العلوم التي اهتموا بها، فتدارسوه ورووا أخباره، واهتموا بتدقيقها(. . .) وأدى هذا إلى إنتاج فكري هائل في التاريخ، فألفت في مختلف الأزمنة والأقاليم كتب في التاريخ تناولت جوانب متعددة حتى لنكاد نقول إنهم لم يتركوا جانباً من جوانب النشاط الإنساني من دون أن يسجلوا تاريخه».

ولا يقتصر الاختلاف على بدء تبلور فكرة التاريخ بل يشمل العناصر التي مهدت لقيام الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة والظروف التي سادت الجزيرة العربية قبل نزول الدعوة. فالباحث

طريف الخالدي مثلاً، يرى أن الجزيرة حققت قبل الدعوة وحدة اللغة وتزامن الأمر مع بروز شمال الجزيرة كمركز سياسي - تجاري بعد تحقيق وحدة اللغة (ص ١٩). ويذكر أن تشكل قوس المدن الشمالية أدى إلى تراجع أهمية جنوب الجزيرة لمصلحة شمالها إضافة إلى استفادة الشمال من اضطراب دول الجوار (ص ٢٠).

وساهم، برأي الخالدي، التفاوت بين شمال الجزيرة (بداوة) وجنوبها (حضر) إلى نهوض أحلاف قبلية شمالية أدت لاحقاً إلى تحكم الأحلاف البدوية بطرق التجارة وبروز مراكز وثنية في سياق تماسك الولاءات القبلية (ص ٢٠). ولعبت كل هذه التحولات في تأسيس واقع اجتماعي أدى لاحقاً إلى ولادة تراث اندفع إلى خارج الجزيرة وسيطر على دول الجوار.

يمكن أن نضيف إلى تحليل الخالدي عشرات التحليلات التي تبرع بها عشرات المستشرقين والمستعربين لتفسير أسباب نزول الدعوة ونجاحها لاحقاً في الانتشار عالمياً في المغرب والمشرق. ونستطيع أن نضيف عشرات التأويلات التي حاولت قراءة الفترة السابقة على ظهور الإسلام من الناحيتين التاريخية والاجتماعية.

إلا أن معظم تلك التأويلات والتفسيرات جاءت متناقضة مع بعضها وغير قادرة على الاتفاق على تعيين نقطة بدء. فلكل مؤرخ ومفكر «نقطة» بدء ينطلق منها. فهناك من ربط التحولات بتحول خطوط التجارة الدولية (خط طريق الحرير) وانتقالها في القرن السابع الميلادي من وسط آسيا وشمالها إلى جنوبها، وهناك من ربط التحولات بنشوء الطبقات الاجتماعية التي حطمت التماسك القبلي وشرذمته إلى قوى متنافسة للسيطرة على السلطة. وهناك من حاول أن يوجد صلة تاريخية بين خط التجارة ومركز مكة كنقطة تقاطع ترابط فيها الموقع الوثني بالمحطة التجارية.

إلا أن كل تلك التحليلات فشلت في تكوين تصور مشترك لنقطة البدء وبالتالي الإجابة عن الأسئلة القلقة التي ما زالت تثير الحيرة واعترف بها عشرات الفلاسفة في محاولات تفسيرهم أو تأويلهم للنهضة التي شهدتها الجزيرة العربية واطلقت شرارة حضارية في دول الجوار وعلى امتداد جغرافيا العالم القديم في مشرقه ومغربه.

وأساس الاختلاف هو عدم وجود مؤشرات ثابتة للدلالة على غلبة منطق تحليل على آخر. فكل التحليلات فيها جوانب من الصحة إلا أنها ليست متفقة على نقطة بداية مشتركة تمسك منطق التحليل من أوله إلى آخره.

وبسبب تلك الثغرات يمكن القول أن هناك انقلاباً تاريخياً حصل في لحظة كان من الصعب السيطرة عليها. فالقول مثلاً أن الجزيرة العربية حققت وحدة اللغة قبل النزول لا يصمد كثيراً عند القول أن النزول أسس لغة جديدة وأعاد تأسيس وحدة اللغة في فضاءات مختلفة. والقول إن نشوء المدن سابق للنزول يتراجع أمام القول إنَّ المدينة تأسست مع النزول وتحولت إلى مركز (عاصمة) للدعوة بعد إعادة تأسيسها. فالمدن سابقاً كانت محطات عبور وليست مراكز انطلاق. ولا تقتصر إعادة التأسيس على اللغة والمدينة بل تشمل أيضاً قيام الدولة. فالجزيرة قبل الدعوة لم تعرف الدولة وما عرفته من «دول» هو مجرد أحلاف تنظيمية تقوم على علاقات أفقية متساوية تتفق على مسألة محددة ثم ينفرط عقدها بعد تحقيق الهدف. والفارق بين الحلف والدولة هو كالفارق بين محطة العبور ومركز الانطلاق. فالأحلاف التي شهدتها الجزيرة قبل الدعوة هي أشبه بالعقد، كل حبة (قبيلة) مستقلة عن الأخرى تتمتع باستقلال ذاتي وأعراف مختلفة وقانون خاص وزمن لا صلة

له بالآخر. وكانت الأحلاف تنشأ لسبب معين وتضمحل للسبب نفسه. وكان العقد القبلي متجاوراً في صلاته يقوم على علاقات أفقية طرفية تتوسطه القبيلة المركز (قريش). فقريش كانت عقدة القبائل وسط حبات العقد، فهي الشوكة والعصبية الأقوى ضمن عصبيات صغيرة تتآلف ثم تنشق عنها حسب الظروف والمراحل.

اختلف وضع قريش وموقعها بعد نزول الدعوة. فالقبيلة المركز فشلت في مقاومة الرسالة التي بدأت فيها، كذلك خسرت معركتها مع النواة الأولى للإسلام. لكن دور قريش كعصبية قوية لم يضمحل بعد تأسيس الدولة في المدينة المنورة. فبعد فشلها في المرحلة الأولى عادت واندرجت في مرحلة تأسيس الدولة الاتحادية الأولى في الجزيرة فقامت بلعب دور مميز في مقاتلة الردة وانطلاق الفتوحات لاحقاً.

واختلاف وضع قريش يعود إلى نجاح الدعوة في إعادة ترتيب دورها فاختلف موقعها. في السابق كانت عقدة العقد (قبيلة القبائل) فتحولت إلى شوكة (عصبية) لحماية الدعوة كما يذكر ابن خلدون في تاريخه، فصاحب المقدمة يؤكد على حاجة العقيدة إلى عصبية لحمايتها وشوكة لمقارعة الخصوم.

وأساس الاختلاف يعود إلى اختلاف العلاقات التنظيمية وتطورها من حلف إلى اتحاد وانتقالها من طور الأحلاف (أفقية طرفية) إلى طور الدولة (علاقات اتحادية عمودية). فالدعوة أعادت تأسيس التحالفات وأخضعت القبائل إلى قانون مشترك ودستور موحد ومرجع واحد للقضاء وبيت مال مركزي وجيش عقائدي ثم أعادت توحيدها في إطار دولة مركزية اتحادية (على رأسها خليفة) وتشترك في تاريخ واحد وزمن مشترك. فإعادة التأسيس أدت إلى إعادة توحيد الجزيرة بعد انفلات حروب الردة ثم توجهت الدولة

إلى الفتوحات فأدى الأمر إلى إعادة رسم تاريخ جديد للعالم حين ترافق الأمر مع إعادة هندسة الجوار الإقليمي بشرياً وسياسياً وعقائدياً.

يلاحظ أنه من الصعب تقديم قراءة نهائية لمسألة البدء الأول أو نقطة البدء الأولى. فالقراءات مختلفة إلى حد التناقض والاجتهادات متضاربة وصولاً إلى تأسيس تفسيرات خاصة لفك منطق التحول الانقلابي الذي انطلق في القرن السابع الميلادي (الأول الهجري).

٢ ـ الاختلاف على بدء علم النسب.

لا تقتصر الاختلافات في القراءات التي أقدم عليها الباحثون في نشوء فكرة التاريخ عند المسلمين على تعيين نقطة بدء للتاريخ، بل شملت الاجتهادات محاولات تحليل عناصر التأسيس الأولى للكتابة التاريخية خصوصاً تلك التي تتعلق بعلم النسب ودور «النسابة» في تكوين الوعي التاريخي عند المسلمين الأوائل.

ومرد الإرباك في الحقل المذكور يعود إلى تحذير القرآن الكريم من التفاخر بالحسب والنسب وحديث الرسول ﷺ عندما سئل عن علوم النسابة، فقال: «علم لا ينفع وجهالة لا تضر». فأدى الأمر إلى تغليب الجيل الأول من المسلمين علوم الحديث على علوم النسب والنسابة. إلا أن التغليب لم يؤد إلى نهاية علم النسابة، بل استمر في خط مستقل وصولاً إلى إخضاعه واضمحلاله في سياق تطور علم الحديث.

وحول هذه المسألة اختلف الباحثون على تحديد نقطة بدء وكيف تمت إعادة تأسيس علم النسب لاحقاً وما هي الاجراءات التي اتخذت حتى خضع النسابة للعلوم الإسلامية في نهاية القرن الهجري الأول.

يذكر طريف الخالدي، مثلاً، أن «أول تنظيم منهجي للنسب كان، في أرجح الظن، من عمل فريق كلبي النسب كوفي الدار. مكون من أب وابن متحدرين من عائلة ارستقراطية امتدت من الجاهلية إلى الإسلام. والابن، هشام بن محمد (توفي سنة ٢٠٤ أو ٢٠٦هـ/ ٨١٩ أو ٨٢١ م) المعروف بإبن الكلبي، هو في ما يبدو الذي وضع على نحو مسهب ضعيف الترتيب كتلة المواد التي كان أخذها عن والده وشيوخه» (ص ٧٩). ويذكر أن محمد بن إسحٰق عاصر ابن الكلبي الأب لكنه كمؤرخ للسيرة لم يهتم بالأنساب كما فعل ابن الكلبي.

وروى ابن الكلبي عن والده «لا سيما في تاريخ الأنبياء وعاديات الجاهلية الأولى وأنسابها» كذلك روى عن أبي مخنف الكوفي وزميله المؤرخ عوانة بن الحكم الكلبي (ص ٨١). وتحول عمل ابن الكلبي (جمهرة النسب) إلى مرجع كبير للأخبار «عن الأوائل ربما جاز تسمية الكثير منها بأساطير الأصول الأولى»، كذلك نجده نسابة للعرب و «لغيرهم من الأمم ولا سيما الفرس» (ص ٨٣).

وعاصر ابن الكلبي نسابة آخر هو المؤرج بن عمرو السدوسي (توفي ١٩٥هـ/ ٨١١ م) ويعتبر كتابه (حذف من نسب قريش) أقدم «عمل في النسب وصل إلينا» (ص ٨٤). وكتاب المؤرج «مختص بتفصيل هيكلية قريش ومرتب تبعاً لنوع من التراتبية المقدسة يحتل فيها بيت العباس القبة السياسية والدينية من هذه الهيكلية» (ص ٨٥). ويختلف كتاب المؤرج في النسب عن كتاب ابن الكلبي إذ أن «غايته إجلال السلف الصالح وليس نسب الفخر بماض عربي بطولي» (ص ٨٦). وتابع الاتجاه نفسه فريق «مكون من فقيهين من آل الزبير، وهما الزبير بن بكار (توفي ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) وعمه

مصعب (توفي سنة ٢٣٦هـ/ ٨٥١م). واستفاد «مصعب من سلسلة طويلة من النسابين الذين سبقوه والذين ذكرهم بالاسم» (ص ٨٧). بينما وسع الزبير بن بكار «المواد التي أخذها من عمه مصعب في اتجاه ما لم يعد أحد معاصريه على الأقل يعتبره كتاب نسب بالمعنى الدقيق بل كتاب أخبار» (ص ٨٨).

ويورد صلاح الدين المنجد قائمة في مقدمة وضعها في العام ١٩٤٩ (ساعده فيها محمد كرد علي وخليل مردم بك) لكتاب السلطان الأشرف عمر بن يوسف بن رسول «طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب» فيها أكثر من ١٠٠ كتاب في الأنساب تبدأ من نهاية القرن الثاني للهجرة وتنتهي في العقد الأخير من القرن الرابع عشر الهجري.

يضع المنجد في رأس قائمته سحيم بن حفص الأخباري (أبو اليقظان النسابة) صاحب كتاب «نسب خندف وأخبارها» وكتاب «النسب الكبير»، ويحتوي على نسب أياد، كنانة، أسد بن خزيمة، الهون بن خزيمة، هذيل بن مدركة، قريش بن طابخة، قيس عيلان، ربيعة بن نزار، تيم بن مرة. توفي سحيم بن حفص في سنة ١٩٠ هجرية. ويأتي بعده في قائمة المنجد هشام بن محمد بن السائب الكلبي (توفي ٢٠٤ هجرية)، والهيثم بن عدي (توفي ٢٠٧ هجرية) صاحب نسب طيء وتاريخ الأشراف الكبير وتاريخ الأشراف الصغير. وبعده يأتي معمر بن المثنى (توفي ٢٠٨ هجرية) صاحب كتاب القبائل. وبعده عبدالملك بن هشام (توفي ٢١٣ هجرية) الذي أقدم على جمع كتاب «أخبار عبيد بن شرية الجرهمي» وهو نسابة عاش في القرن الهجري الأول وتوفي سنة ٦٧ هجرية. وبعد ابن هشام جاء القاسم بن سلام صاحب كتاب «النسب» (توفي ٢٢٤ هجرية)، ثم علي بن محمد المدائني صاحب

كتاب «نسب قريش» (توفي ٢٢٥ هجرية)، ثم مصعب بن عبدالله بن الزبير (توفي ٢٣٣ هجرية)، ثم محمد بن إسحٰق النسابة (توفي ٢٣٤ هجرية) وهو غير ابن إسحٰق صاحب كتاب (السيرة)، ومحمد بن حبيب النسابة (توفي ٢٤٥ هجرية) وصولاً إلى الزبير بن بكار (توفي ٢٥٦ هجرية) وما بعده.

تختلف قائمة الخالدي بعض الشيء عن المنجد إلا أنها تلتقي في رواية التراكم التاريخي في معرفة الأنساب بسبب عراقة الحقل المذكور عند العرب وهو لم يتراجع عن مكانته على رغم تحذير القرآن الكريم من علاقات الحسب والنسب والتفاخر بها على حساب الانتماء العقائدي والسيرة الحسنة والتقوى والورع.

ويميز عبدالعزيز الدوري في كتابة «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب» بين الأخباري والنسابة، ويعتبر كتابات أبي مخنف (توفي ١٥٧ هجرية) من صنف الأخبار فهو «أخباري كوفي له اهتمام بالأنساب» (ص ٣٥). كذلك عوانة بن الحكم (توفي ١٤٧ هجرية) فهو «إخباري كوفي متضلع في الشعر والأنساب» ونقل روايات عوانة العديد من الأخباريين والنسابة كابن الكلبي والمدائني والهيثم بن عدي. وبعد عوانة يأتي في ترتيب الدوري سيف بن عمر (توفي ١٨٠ هجرية)، ونصر بن مزاحم (توفي ٢١٢ هجرية)، ثم المدائني (توفي ٢٢٥ هجرية) وهو من البصرة استقر لاحقاً في بغداد ويمثل «درجة أعلى من أسلافه في البحث والدقة» (ص ٣٩).

إلى جوار الأخبار نشأت دراسات الأنساب التي خدمت «علم التاريخ في المادة وفي خطة الكتابة» خصوصاً بعد إنشاء الديوان وتشجيع الأمويين ابتداءً من معاوية على الاهتمام بها لأغراض إدارية تتعلق بتنظيم العطاء وإسكان القبائل. ويرى الدوري أن أول

من كتب في الأنساب أبو اليقظان النسابة (توفي ١٩٠ هجرية). واتصال ذلك الحقل بالأخبار والدراسات الأدبية أدى إلى نشوء حركة كتابة تجمع الأنساب واللغة والتاريخ كما برزت في دراسات محمد بن السائب الكلبي (توفي ١٤٦ هجرية) وابنه هشام بن محمد الكلبي (توفي ٢٠٤ هجرية) ومصعب بن الزبير (توفي ٢٣٣ أو ٢٣٦ هجرية). بينما نجح الهيثم بن عدي (توفي ٢٠٦ هجرية) في الجمع بين دراسة التاريخ وتاريخ الأنساب وكتب في تاريخ الفقهاء والمحدثين.

يلاحظ أن كل قائمة تختلف عن الأخرى بحسب اهتمام الباحث في فكرة التاريخ عند المسلمين. فالخالدي درس مدرسة الأنساب في سياق تطور الفكرة وصلتها المعرفية بالمدارس الأخرى. بينما درس الدوري نشأة علم التاريخ في القرون الثلاثة الأولى من ناحية التتابع التاريخي والجدل الذي حصل بين التيارات المختلفة فأقدم على فصل مدرسة الأخباريين عن مدرسة النسابين ثم لاحظ التقاء المدرستين ثم انفصالهما وصولاً إلى الطبري. بينما تركز اهتمام صلاح الدين المنجد على استعراض سلسلة وحاول ترتيبها «ترتيباً تاريخياً» من دون أن يميز بين الأخباري والنسابة.

وللمقارنة يمكن ذكر قائمة ابن النديم التي وردت في «الفهرست» في فصل «أخبار الأخبارين والنسابين وأصحاب السير والأحداث». فالقائمة أوردت الأسماء وما صدر من كتب من دون تمييز بين الأخباري والنسابة وأصحاب السير والأحداث، إذ قياساً إلى عصر ابن النديم وعلوم فترته كانت مختلف حقول المعرفة متداخلة ومترابطة في ما يشبه النظام الواحد. وكان من الصعب على ابن النديم وغيره أن يضع النقاط والفواصل للتدقيق في حقل معرفة كل كاتب والتمييز بين مناهج الباحثين. أقصى ما فعله هو ذكر أصل

المؤرخ وقبيلته ومكان ولادته وأساتذته ومكان وفاته ومذهبه الطائفي (سني، شيعي، إسماعيلي، خارجي) أو الديني (مسيحي، يهودي) مع إشارات سريعة إلى أغلاطه أو تطرفه أو اعتداله أو سلوكه الشخصي وما رواه عنه معارفه ورجال عصره خصوصاً الثقاة.

ولأن أخبار سير الشخصيات مرتبطة عند ابن النديم بالأحداث والأخبار وعلاقات النسب فقد اعتبر في فهرسه أنَّ أول من ألف في «المثالب» هو زياد بن أبيه، ثم دغفل بن حنظلة السدوسي، والنسابة البكري الذي روى عنه رؤبة بن العجاج، ثم وقاء بن الأشعر وكنيته أبو كلاب، ثم عبيد بن شرية الجرهمي في زمان معاوية بن أبي سفيان، وروى عن ابن شرية الكيّس النمري وابنه زين بن الكيس، وبرز في أيام معاوية صحار بن العباس العبدي وهو أحد النسابين والخطباء. وفي أيام يزيد بن معاوية برز الكلابي من بني عامر بن كلاب، وضع «كتاب الأمثال» أورد فيه أيام العرب وأحاديثها. ثم الوليد بن الحصين وكان من النسابين الرواة للأخبار والأنساب والدواوين. وعبدالله بن عروض من بني يشكر «كان نساباً عالماً». وصالح بن عمران وسمّي بالصفدي وكان «عارفاً بأخبار النبي عليه السلام وله من الكتب كتاب غزاة ذات الأباطيل». ومجالد بن سعيد من همدان (توفي سنة ١٤٤ هجرية) وروى عنه الهيثم بن عدي. وسعد القصير وأخذ عنه العتبي أخبار أهله. وعيسى بن دأب من كنانة من بني الشداخ، وكان والده عالماً بأخبار العرب. وزهير بن ميمون الهمداني وكان عالماً بالأنساب والأخبار وأيام الناس (توفي سنة ١٥٥ هجرية). وأبرز نسابة تلك الفترة عوانة بن الحكم بن عياض بن عبدالحارث الكلبي وهو من علماء الكوفة ورواية للأخبار والنسب والشعر وروى عنه هشام بن الكلبي، وله من الكتب «كتاب التاريخ» و «كتاب سيرة معاوية وبني أمية» (توفي ١٤٧ هجرية).

وهناك حماد بن سابور بن المبارك بن عبيد (ولد سنة ٧٥ وتوفي ١٥٦ هجرية) وكان راوية للأخبار والأشعار والأنساب في أيام الوليد بن عبدالملك، وجالس في العهد العباسي الخليفة المهدي.

بعده يأتي جنّاد بن واصل الكوفي مولى بني أسد وكان «أعلم الناس بأشعار العرب وأيامها». ثم إبراهيم بن محمد بن الحارث بن أسماء بن خارج الفزاري (أبو إسحٰق) وله كتاب في السير والأخبار والأحداث (توفي في المصيصة سنة ١٨٨ هجرية) روى عنه معاوية بن عمرو الأزدي (توفي في بغداد سنة ٢١٥ هجرية). ويرى ابن النديم أن أبا إسحٰق كان كثير الغلط في حديثه.

ثم يضع محمد بن إسحٰق بعده في حين أن ابن إسحٰق توفي في ١٥٠ أو ١٥١ هجرية. ثم يذكر نجيح المدني (أبو معشر) وهو عارف بالأحداث والسير وأحد المحدثين وتوفي أيام الهادي وله كتاب في المغازي.

وعلى رغم أن أبا مخنف (لوط بن يحيى بن سعيد بن سليم الأزدي) توفي سابقاً في العام ١٥٧ هجرية يضعه ابن النديم مع ذكر تفاصيل واسعة عن أعماله ومؤلفاته في ترتيب زمني يأتي لاحقاً.

ويذكر صاحب الفهرست نقلاً عن أحمد بن الحارث الخراز أن العلماء وضعت أبا مخنف في أمور العراق وأخباره وفتوحه قبل غيره من الأخباريين، بينما وضعت المدائني في طليعة من كتب عن خراسان والهند وفارس، والواقدي في الحجاز والسيرة، وصنفت الجميع في مرتبة واحدة في الكتابة عن فتوح الشام.

ويعتبر ابن النديم نصر بن مزاحم بن يسار المنقري من طبقة أبي مخنف على رغم أنه توفي في العام ٢١٢ هجرية، وله مؤلفات

في الغارات والفتوح. ثم إسحٰق بن بشير من أصحاب السير والأحداث. ويذكر سيف بن عمر (١٨٠ هجرية) توفي بعدهم وهو صاحب كتاب الفتوح والردة، ثم عبدالمنعم بن إدريس بن سنان بن ابنه ووهب بن منبه (توفي ٢٢٨ هجرية) وله كتاب المبتدأ. ثم معمر بن راشد وهو من أهل الكوفة وله كتاب في المغازي. وأخيراً يصل إلى سحيم بن حفص (أبو اليقظان النسابة) أو عامر بن حفص كما ينقل ابن النديم عن المدائني.

لاحظنا أن الدوري والمنجد وضعا ابن حفص على رأس قائمة النسابة وذكرا أنه توفي ١٩٠ هجرية بينما يضعه ابن النديم في منتصف القائمة ويذكر أنه توفي ١٧٠ هجرية وكان «عالماً بالأخبار والأنساب والمآثر والمثالب، ثقة في ما يرويه». بينما لم يذكر الخالدي سحيم بن حفص (أبو اليقظان) ووضع على رأس القائمة المؤرج بن عمرو السدوسي.

ويتابع صاحب الفهرست القائمة فيذكر بالتتابع خالد بن طليق، وعبدالله بن سعد الزهري، وسعيد بن الحكم بن أبي مريم، ويصل إلى محمد بن السائب الكلبي ويفرد له فقرة طويلة يعدد فيها أعماله وكتبه ثم ابنه هشام بن محمد بن السائب ويعد له عشرات الأسماء في الأخبار والأحلاف والمآثر والبيوتات والمنافرات وأخبار الأوائل والحلفاء والبلدان والشعراء وأيام العرب والأنساب. وبعده يذكر محمد بن عمر الواقدي ثم محمد بن سعد (كاتب الواقدي) وإسماعيل بن مجمع (من أصحاب الواقدي) ويصل إلى الهيثم بن عدي (توفي ٢٠٧ هجرية) وهو عالم بالشعر والأخبار والمثالب والمناقب والمآثر والأنساب. وكان يطعن في نسبه برأي ابن النديم، بينما اعتبر الدوري ـ كما ذكرنا ـ أنه نجح في الجمع بين دراسة التاريخ ودراسة الأنساب.

ويتابع صاحب الفهرست اللائحة فيذكر القاضي وهب بن وهب (أبو البختري) وبعده محمد بن عبدالله المدائني (ولد سنة ١٣٥ هجرية وتوفي سنة ٢١٥ هجرية) وكان من المتكلمة من «غلمان بن الأشعث».

يكشف الاختلاف في القوائم وفي ترتيب لوائح علماء النسب عن صعوبة الإتفاق على نقطة بدء في تعيين لحظة انطلاق لعلم من العلوم. فكل علم له أصل وأصله ليس بالضرورة هو نقطة البدء إذ لا بد أن نجد من سابق لذاك الأصل الأول.

ولا شك في أن الاختلاف يؤكد مجدداً على مسألتين: تراكم المعرفة وتطور حلقاتها الزمنية. فالبدء في مرحلة معينة ما هو إلاّ إعادة تأسيس لمرحلة سابقة، وصولاً إلى ترابط حلقات المعرفة وانتظامها في مشترك إنساني ولا فضل فيها لطرف على آخر سوى العلم (المعرفة) والتقوى (الثقة).

إلا أن الأسئلة المقلقة ما تزال عرضة لأجوبة متفاوتة في تحديد أسس بدء الوعي التاريخي عند المسلمين. وهي متفاوتة إلى درجة التناقض بين منطلقات الوعي وتاريخه.

٣ ـ دراسة فترة التكوين في القرون الثلاثة الأولى.

يستند عبدالعزيز الدوري في دراسته القيمة «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب» على مراجع مختلفة أبرزها تلك التي قام بها المستشرقون أمثال هاملتون جب، وبروكلمين، وروزنتال إلى عشرات الكتب التاريخية الإسلامية.

وتتميز دراسة الدوري بدقتها وموضوعيتها إذ حاول قدر الإمكان تجنب التأويلات الإيديولوجية التي يقع فيها بعض الباحثين العرب المعاصرين. فدراسته تاريخية استخدمت مادة غنية

بالمعلومات واتبعت منهجية تتابعية لتعقب تطور فكرة التاريخ أو ما يسميه «تاريخ التاريخ» (ص ٩).

يرى الدوري أن نشأة علم التاريخ عند العرب بدأت بين القرن الأول والثالث للهجرة وانقسمت إلى مدرستين الأولى مدرسة المدينة وعلى رأسها الزبير والزهري، والثانية مدرسة العراق (الكوفة والبصرة) ورافقتهما ترجمات عن اليونانية والسريانية والفارسية إلى اقتباسات قام بها بعض العلماء من كتب أهل الكتاب لتوضيح جوانب غامضة في سير الرسل والأنبياء أو لتفسر آيات قرآنية مجملة عجز الجيل الأول من الصحابة على فهمها أو تخوف من تأويلها.

يعتبر الدوري أن علم التاريخ تكوّن عند العرب كجزء من التطور الثقافي العام وكان قبل ظهور الإسلام على صلة بالأدب وانقسام الجزيرة اجتماعياً إلى بداوة واستقرار، وسياسياً إلى عرب الشمال (مضر) وعرب الجنوب (يمن) فنشأ ما يعرف بالقصص وأخبار الأيام وهي أشبه بمجموعة قصص شفوية تحتوي أحياناً على بعض الحقائق التاريخية. وتميزت تلك الأخبار بعدم تماسك تواريخها «فالزمن لديها منقط بحوادث كبرى» (ص ١٧).

واختلف الأمر بظهور الإسلام حين «جاء القرآن بنظرة جدية إلى الماضي، وأشار إلى أن ذكريات العرب الماضية محدودة وعاد إلى بدء الخليقة» (ص ١٨).

وعزز الإسلام ثقة العرب بأنفسهم فهم الآن «أصحاب رسالة» إلى أن كانت الفتوحات الكبرى وكان لها «أثر قوي على الدراسات التاريخية» (ص ١٩).

وسارت بدايات علم التاريخ في اتجاهين أساسيين: إسلامي (أهل الحديث) وقبلي (القصص والأيام). وتركز الاتجاه الإسلامي في المدينة المنورة والاتجاه القبلي في الكوفة والبصرة، وشكلت

المدن الثلاث «مراكز النشاط الثقافي في صدر الإسلام»، وحصل تأثير متبادل بين المدرستين إلى أن تفوق الاتجاه الإسلامي «حين غلب اتجاه أهل الحديث في الكتابة التاريخية» (ص ١٩).

بدأ الاهتمام بأحاديث الرسول ﷺ وأفعاله «للاهتداء بها أو للاعتماد عليها في التشريع(...) كما أن مغازيه وغزوات أصحابه كانت مصدر اهتمام واعتزاز لدى المسلمين» (ص ١٩). ثم انتقل الاهتمام بسير الصحابة وأقوالهم وأفعالهم و «اتسع الاهتمام خلال القرن الأول الهجري ليشمل فعاليات الأمة بكاملها» (ص ٢٠).

واستن المحدثون منهج الإسناد لجمع الروايات والتدقيق فيها وقام «بها بعض أبناء الصحابة البارزين» أبرزهم: أبان بن عثمان بن عفان (توفي بين ٩٥ و ١٠٥ هجرية). ويرى الدوري أنه يمثل «مرحلة انتقال بين دراسة الحديث ودراسة المغازي». وعروة بن الزبير (توفي ٩٤ هجرية) وهو «أول من ألف كتاباً في المغازي» واقتبس عنه الطبري وابن إسحٰق والواقدي وابن سيد الناس وابن كثير. ويقول الدوري أن أسلوب عروة في التأليف بسيط و «بعيد عن الإنشاء، في حين أن نظرته واقعية صريحة وخالية من المبالغات». وتركزت مصادر عروة على عائشة (رضي الله عنها) وآل الزبير وكان قريباً من الأمويين وكتب رواياته بناء على أسئلة «وجهت إليه من البلاط الأموي» (ص ٢٠ ـ ٢١).

وعاصر عروة شرحبيل بن سعد (توفي ١٢٣ هجرية) وعبدالله بن أبي بكر بن حزم (توفي بين ١٣٠ و ١٣٥ هجرية) وعاصم بن عمر بن قتادة (توفي ١٢٠ هجرية). وأبرز كتّاب التاريخ في تلك الفترة محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (توفي ١٢٤ هجرية) ويعتبره الدوري «المؤرخ الأول بين الثلاثة المذكورين» (ص ٢٣). وراعى الزهري التسلسل التاريخي واعتمد على الحديث وقام

بجمع واسع لروايات المدينة وأحاديثها وابتعد عن «أسلوب الأيام في كتابته» (ص ٢٣). وترك الزهري دراسات كثيرة في التاريخ الإسلامي وكان عالم بالأنساب واشتهر بقوة إسناده حين أدخل شيئاً جديداً هو «الإسناد الجمعي» حين دمج عدة روايات في خبر متسلسل. ويعتبر الدوري «أن دراسات عروة بن الزبير والزهري تلقي ضوءاً على بدايات الكتابة التاريخية ونطاقها» (ص ٢٤) حين فرضت الحاجات الإدارية (تنظيم الضرائب، الديوان) على العلماء ورجال الدولة تسجيل الحوادث والأخبار وضبط المعلومات والأنساب لترتيب العلاقات وتوزيع الثروات.

واختلف أسلوب وهب بن منبه (توفي ١١٠ هجرية) عن الزبير والزهري، إذ اشتهر بضعف الإسناد والإكثار من القصص والأساطير وتأثره بالإسرائيليات حين «جمع وهب من هذه القصص ما كان متداولاً بين المسلمين» (ص ٢٦) خصوصاً قصص كعب الأحبار (توفي بين ٣٢ و ٣٤ هجرية) وعبدالله بن سلام (توفي حوالي ٤٠ هجرية).

يعود الدوري إلى تأكيد دور مدرسة التاريخ في المدينة التي ركز الزهري قواعدها المنهجية وكان من تلاميذه موسى بن عقبة ومحمد بن إسحٰق.

اتبع ابن عقبة (توفي ١٤١ هجرية) أسلوب مدرسة المدينة، فاعتمد الإسناد وأبدى اهتماماً خاصاً «بذكر تواريخ الحوادث» (ص ٢٧) واقتبس منه ابن إسحٰق والواقدي والطبري وابن سيد الناس وابن كثير. بينما وصلتنا من ابن إسحٰق (توفي ١٥١ هجرية) أقدم سيرة «تكاد تكون محفوظة بكليتها» (ص ٢٧) وهي جمعت بين أساليب المحدثين والروايات التاريخية. واستند كثيراً على أهل الكتاب والعجم ووهب بن منبه. كما وردت معلوماته عن الفترة

المكية من دون إسناد ونسب أخباره إلى أساتذته في المدينة وتحديداً عروة، والزهري، وعاصم بن عمرو بن قتادة، وعبدالله بن أبي بكر بن محمد بن حزم (ص ٢٨).

استفاد ابن إسحٰق «من الوثائق والموارد المكتوبة والروايات والأخبار الشفوية» لكنه كان غير دقيق في الإسناد ومنحاز ضد الأمويين (ص ٢٩). واستمرت السيرة التي كتبها ابن إسحٰق كمصدر أساسي إلى أن قام ابن هشام (توفي ٢١٨ هجرية) بتنقيحها برواية زياد البكائي، وحاول ابن هشام أن يجعل السيرة «أقرب إلى وجهة نظر المحدثين» (ص ٢٩).

إلى كتابة السيرة ألف ابن إسحٰق «تاريخ الخلفاء» لم يصل منه سوى مقتطفات مبعثرة ويعتبرها الدوري تعكس بداية «كتابة تاريخ عالمي» (ص ٣٠).

مع دراسات محمد بن عمر الواقدي (١٣٠ ـ ٢٠٧ هجرية) تطور منهج الكتابة التاريخية إذ كانت أقرب إلى «مدرسة المدينة في المادة والأسلوب. فهو منتظم ومنطقي في تناول مادته» ويتناول تواريخ الغزوات «واحدة بعد الأخرى حسب تسلسلها التاريخي» وهو أكثر دقة «في استعمال الإسناد وفي تحقيق تواريخ الحوادث» إذ «استعمل الإسناد الجمعي بانتظام تقريباً» (ص ٣٠).

اهتم الواقدي بضبط التواريخ والتفاصيل الجغرافية وقام بزيارة مواقع المعارك وبحث عن وثائق جديدة وأعد قوائم بأسماء المشاركين في الغزوات وسجل العديد من الحوادث وكتب تاريخ الخلفاء وينتهي عند سنة ١٧٩ هجرية. ويرى الدوري أن مُؤلَّفه «كتاب الطبقات» مهم لأنه درس تاريخ طبقات المحدثين وأظهر «أثر دراسة الحديث في كتابة التاريخ» (ص ٣١).

اعتمد ابن سعد (توفي ٢٣٠ هجرية) على كتابات الواقدي

حين ألف كتاب «الطبقات الكبرى» وذهب أبعد منه «في تنظيم مادته وتبويبها، وفي إعطاء مجموعة أوفى من الوثائق، وفي اهتمامه بصورة أقوى بسفارات النبي» (ص ٣٢). وبذلك التقت تواريخ أهل الحديث بمؤلفات الأخباريين واللغويين فازداد الاهتمام بدراسة السيرة وانتشر البحث خارج المدينة. ويرى الدوري أن أخبار السير بدأت بسيطة وواقعية وصريحة لكنها بمرور الزمن اتجهت إلى شيء من التفخيم والمبالغة.

إلى جانب الاتجاه الإسلامي (أهل الحديث في المدينة) تطور الاتجاه الثاني في الكتابة التاريخية الذي يهتم بالمآثر و «الأنساب القبلية». وساعدت الفتوحات والتطورات السياسية على تقوية الخطوط القبلية وزيادة الاهتمام بها حين «شجع الأمويون مثل هذه الدراسات» (ص ٣٣).

واشتغل الأخباريون واللغويون والنسابون في القرن الثاني للهجرة على تطوير الدراسات التاريخية و «تركزت فعالياتهم خلال القرنين الأولين للهجرة في الكوفة والبصرة، وهما مركزان نشيطان للقبائل العربية» (ص ٣٤).

اعتمد الأخباريون في جمع موادهم على الروايات القبلية وسجلات الحكومة ودواوين الجند إذ كان «جمع الأخبار جزء من ظاهرة ثقافية عامة، وهي ظاهرة جمع الأحاديث والروايات في كل مصر على انفراد» (ص ٣٤).

تطور الاتجاه الثاني بكتابات أبي مخنف (توفي ١٥٧ هجرية) وهو أخباري كوفي واهتم بالأنساب وبلغت مؤلفاته الثلاثين. لكنه استخدم الإسناد بشيء من التسامح واعتمد الروايات القبلية خصوصاً قبيلة الأزد واستفاد من روايات الكوفيين وقبائل تميم وهمدان وطي

وكندة وكان يميل للعراقيين ضد أهل الشام وأقرب إلى العلويين من الأمويين (ص ٣٥).

وفي موازاة أبي مخنف برز عوانة بن الحكم (توفي ١٤٧ هجرية) وهو أخباري كوفي متضلع في الشعر والأنساب وكتب تاريخ الخلفاء الأمويين والقرن الهجري الأول من التاريخ الإسلامي ووصل إلى نهاية فترة عبدالملك بن مروان. واستند ابن الحكم في رواياته إلى حكايات قبيلة كلب الموالية للأمويين. ونقل عنه ابن الكلبي والمدائني والهيثم بن عدي (ص٣٦).

ثم جاء سيف بن عمر (توفي ١٨٠ هجرية) وهو كوفي واستمد رواياته من قبيلته تميم. ثم نصر بن مزاحم (توفي ٢١٢ هجرية) وهو كوفي أيضاً وأول أخباري شيعي وأخباره كما يذكر الدوري تدور حول مواضيع تهم الشيعة وهو منحاز للعراقيين ضد الأمويين، واعتمد تاريخه على روايات قصصية ومجموعة من الأخبار المتتالية لكنه تساهل في اسنادها (ص٣٧).

ووصلت دراسات الأخباريين قمتها في كتابات المدائني (١٣٥ - ٢٢٥ هجرية) وهو بصري انتقل إلى بغداد وظهر عنده جمع أوسع وتنظيم أوفى للروايات. ويذكر الدوري أنه جمع بين بحوثه أخبار وروايات أبي مخنف وابن إسحٰق والواقدي. وبلغت مؤلفاته ٢٤٠ دراسة تناول فيها كل المواضيع وصولاً إلى التاريخ العباسي. كما تناول تاريخ الخلفاء من أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) إلى المعتصم. واتبع أسلوب المحدثين في نقد الروايات واستفاد من روايات البصرة وتحول لاحقاً إلى مصدر أساسي للمؤرخين (ص ٣٨).

إلى الأخباريين برزت دراسات الأنساب وهي أفادت «علم التاريخ في المادة وفي خطة الكتابة» (ص ٣٩). ظهر النسابون في الفترة الأموية بتشجيع من الدولة تلبية لحاجات إدارية وتطورت

الكتابة من تسجيل أنساب قبيلة واحدة إلى اختصاص يشمل أكثر من قبيلة في «فترة جمع الروايات في القرن الثاني الهجري» (ص ٤٠).

وأول من كتب في الأنساب وجمع الروايات القبلية أبو اليقظان (توفي ١٩٠ هجرية) ثم محمد بن السائب الكلبي (توفي ١٤٦ هجرية) حين قام بدراسة الأنساب واللغة والتاريخ، وجاء ابنه هشام بن محمد الكلبي (توفي ٢٠٤ هجرية) وتابع دراسات والده وألف كتابه «جمهرة النسب» الذي تحول إلى مرجع أول للمؤلفين بعده وهو اعتمد على مصادر متعددة من عربية وفارسية واستند على مؤلفات عوانة وأبي مخنف. وجاء مصعب الزبيري (توفي بين ٢٣٣ و ٢٣٦ هجرية) وهو من سلالة ابن الزبير وعالم في الأنساب خصوصاً قبيلة قريش. ويشير مصعب إلى والده كمصدر لمعلوماته ومؤلفات الزهري ويعطي فكرة عن التحولات في الروابط القبلية (ص ٤١).

وأبرز علماء النسابة كان الهيثم بن عدي (توفي ٢٠٦ هجرية) إذ نجح في الجمع بين دراسة التاريخ وتاريخ الأنساب. وكتب في تاريخ الفقهاء والمحدثين واهتم بالخطط وتزيد مؤلفاته على الخمسين وله كتاب في التاريخ على السنن لكنه ليس دقيقاً ومتساهل في الإسناد (ص ٤٢).

ودخل اللغويون في القرن الثاني للهجرة حقل الدراسات التاريخية من خلال الشعر الذي كان يعكس الاتجاهات القبلية ومنافساتها و «الصراع الثقافي بين العرب والعجم» (ص ٤٣).

وأظهر بعض اللغويين ميلاً لكتابة التاريخ مثل أبو عمرو بن العلاء وتلميذه أبو عبيدة (١١٠ ـ ٢١١ هجرية) الذي أخذ أيضاً عن شيخه يونس بن حبيب، وكتب أبو عبيدة كثيراً من الكتب في تاريخ العرب وصدر الإسلام وكان دقيقاً في رواياته على رغم عدائه

للعرب ومسايرته للخط الثقافي الشعوبي كما يذكر الدوري. ويرى أن تلك الحركة الشعوبية كان لها أثرها في الدراسات التاريخية خصوصاً ترجمات ابن المقفع (توفي ١٤٤ هجرية) عن الفارسية وغيرها من الترجمات عن اليونانية والسريانية. وقدمت تلك الترجمات مادة تاريخية مشوشة أثرت سلباً على تماسك المناهج ودقتها في الإسناد الجمعي وأغرقت الكتابات في عالم من الأساطير والقصص الخرافية وأثارت النعرات القبلية والعصبيات الحزبية والسياسية (صفحات ٤٥ و ٤٦ و ٤٧).

وبتطور العلاقات الثقافية وتقدم الكتابات التاريخية من الرواة إلى الأخباريين والنسابة ومن الروايات الشفوية إلى المؤلفات المكتوبة بدأ الاتجاهان التاريخيان الإسلامي (المدينة) والقبلي (الكوفة والبصرة) يلتقيان في «حقول مشتركة للدراسة التاريخية» في مطلع القرن الثالث الهجري. وأخذت الدراسات التاريخية الإسلامية تتطور لاحقاً على حساب تراجع الدراسات القبلية. وكان أول ممثل للتطور الجديد أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (توفي ٢٧٩ هجرية) فلجأ إلى غربلة المادة التاريخية ونقدها حتى يعطي «صورة متَّزنة للحوادث» (ص ٤٨ ـ ٤٩).

تجنب البلاذري إيراد روايات متعددة حول الحادث واعتمد كثيراً على «روايات المدينة التي تتصف بالحياد والدقة أكثر من غيرها» وأضاف إليها الروايات المحلية وأورد معلومات قيمة «عن النواحي الثقافية والاقتصادية والإدارية» (ص ٤٩).

عُرف البلاذري بكتابيه «فتوح البلدان» و «أنساب الأشراف» راعى بهما التسلسل التاريخي ودمج كتب الطبقات بكتب الأخبار والأنساب. وتشكلت مصادره من مؤلفات «مكتوبة وروايات شفوية» واستعمل «الإسناد الجمعي ليدل على الاتفاق على المعلومات

الأساسية ثم يورد إضافات بسيطة» (ص ٥٠).

اتصل البلاذري بالعباسيين لكنه حافظ كما يذكر الدوري على اتزانه وحياده وافسح المجال «لكافة الروايات» وحاول أن يكون «موضوعياً في أخباره» (ص ٥٠).

وجاء اليعقوبي (توفي ٢٨٤ هـ) بعد البلاذري، وجمع بين ثقافة واسعة وخبرة عملية في الإدارة وبدا أنه يعبر عن «فكرة التاريخ العالمي» (ص ٥١). وساهمت أسفاره في تعزيز معلوماته الجغرافية فكتب «البلدان» الذي جمع فيه التاريخ والجغرافيا وراعى التسلسل الزمني للفترات ووصل إلى سنة **٢٥٩** هجرية. ويرى الدوري أن تاريخ اليعقوبي هو «عبارة عن خلاصة وافية للتاريخ العالمي» وتعكس مادته «امتزاج الثقافات في المجتمع الإسلامي» (ص ٥١).

اتبع اليعقوبي في التاريخ الإسلامي «أسلوب الانتقاء من الروايات بعد التدقيق» وحاول أن يمحصها وأن «يؤلف بينها لكتابة تاريخه» فاعتمد على مصادر شيعية وعباسية ومدنية وحاول التوفيق بين الأخباريين والنسابة والفلكيين واحتفظ بقدر «متزن في أخباره» وجاء أحياناً «بمعلومات فريدة» (ص ٥٢).

شكلت كتابات اليعقوبي درجة في تقدم «علم التاريخ عند العرب» في دراسة التاريخ الإسلامي حسب توالي الخلفاء أو وفق «خطة تسلسل الحوادث على السنين» على أنه تجنب التركيز على أخبار عصره (ص ٥٣).

ويرى الدوري في ابن قتيبة (توفي ٢٧٠ هجرية) دائرة معارف «تمتزج فيها مختلف خطوط الكتابة التاريخية» فهو يبدأ ببدء الخليقة وينتهي في عصر المعتصم (ص ٥٤). وتظهر في كتابه «المعارف» مختلف وجهات أصحاب الأخبار والأنساب ويتناول أيام العرب

باختصار. وتميزت مادته بالحياد والتأكيد على الحقائق واستفاد من مصادر مكتوبة وروايات شفوية واستند على ابن إسحٰق والواقدي وابن الكلبي لتوثيق أخباره.

ويشكل كتاب الدينوري (توفي **٢٨٢** هجرية) نموذجاً آخر «للتاريخ العالمي» فهو راعى التسلسل التاريخي لكنه ركز أيضاً «على بعض الحوادث والحركات» وتناولها بشيء من التفصيل في كتابة «الأخبار الطوال». ويرى الدوري أنه يركز فيه على أخبار العراق وإيران ويميل إلى العباسيين ولا يهتم بالإسناد وجمع «بين الإسرائيليات والمصادر الفارسية والروايات العراقية والمدنية» (ص **٥٥**).

بعد السرد الدقيق لتطور علم التاريخ عند العرب يصل الدوري إلى نهاية بحثه ويختتمه بالطبري (توفي **٣١٠** هجرية) وكتابه الجامع «تاريخ الرسل والملوك».

يُعتبر الطبري «طالب علم لا يعرف الكلل» ودرس على أساتذة في الري وبغداد والكوفة والبصرة والشام ومصر و «بلغ في علمه بالروايات التاريخية والروايات الفقهية منزلة لا تبارى» إذ تأثرت نظرته بدراسته وثقافته «كمحدِّث وفقيه». ووصلت معه كتابة التاريخ في فترة التكوين إلى قمتها. فمصادره موثوقة ومعلوماته قوية في إسنادها ويركز في تاريخه على فكرتين، وحدة الرسالات وخبرات الأمة واتصالها على الزمن (ص **٥٥**). فالطبري حسب وصف الدوري دقيق في تمحيصه للروايات والأخبار ومحايد في عرضه للمعلومات ويعطي روايات مختلفة للحوادث و «يتجنب أعطاء حكم، ويندر أن يفضل رواية على أخرى ما دام قد أورد روايات مقبولة» (ص **٥٦**). ينتهي تاريخ الطبري في عصره ويصل إلى سنة **٣٠٢** «وهو بذلك ينهي العصر الأول في تطور الكتابة التاريخية» (ص**٥٦**).

إلى هؤلاء ظهرت تواريخ محلية في القرن الثالث الهجري ويوزعها الدوري إلى مدارس منها اهتمت بتاريخ الأمصار «مثل فتوح مصر» لابن عبدالحكم (توفي ٢٥٧ هجرية) وتاريخ المدن «مثل تاريخ واسط» لبحشل (توفي ٢٨٨ هجرية) و «تاريخ بغداد» لطيفور (توفي ٢٨٠ هجرية). وتتضمن هذه التواريخ «بعض المعلومات الجغرافية أو الخطط» (ص ٥٦ ـ ٥٧).

وينتهي الدوري من بحثه بخلاصة نظرية أكدت على أن علم التاريخ عند العرب هو «تطور طبيعي في الإسلام» قام على ثلاث قواعد: الدين الجديد، تكوين امبراطورية، ووضع تقويم ثابت.

وأضافت الاتجاهات الإسلامية التي اهتمت بسيرة الرسول، وإجماع الأمة وخبراتها، وآراء وأحكام علمائها، دوافع جديدة لدراسة التاريخ تركزت بداية في المدينة. إلى ذلك وجدت الاتجاهات القبلية حوافز جديدة للعناية بالأنساب والأيام والشعر في الكوفة والبصرة. ثم اختلطت المدرستان في إطار جديد كان وليد الشعور «لدى الجميع برسالة تاريخية» (ص ٥٧). فالكتابة التاريخية كما يرى الدوري جزء حيوي من «التطور الثقافي» حين صارت تجمع الروايات المبعثرة من قبل الأخباريين أو المحدِّثين بصورة شفوية ثم تطورت بثبات حين بدأ استعمال الكتابة لحفظ الأخبار والروايات. وبقدر ما كانت تترسخ فكرة الإسلام كان يزداد الاهتمام بالإسناد فبدأ الجمع المنظَّم إلى أن وصلت الكتابة إلى نظرة عالمية للتاريخ. واعتُبر التاريخ «منذ البداية علماً وكان التأكيد على تمحيص الروايات ونقدها عن طريق الإسناد» (ص ٥٨).

شكلت القرون الثلاثة «فترة التكوين لعلم التاريخ عند العرب، فيها وضعت خطط وأساليب كتابة التاريخ» بينما شهدت الفترات التالية عناصر ثقافية أخرى (جغرافيا، فلسفة، فلك) أثرت

في كتابة التاريخ لكن الأفكار التاريخية وأساليبها «لم يطرأ عليها تبدل يجلب الانتباه» (ص ٥٩).

٤ ـ القرن الرابع... وإلغاء الانفصام بين الحكمة والتاريخ.

يختلف كتاب محمد أركون «نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي» عن كتابات عبدالعزيز الدوري وطريف الخالدي حول تطور فكرة التاريخ عند المسلمين. فالدوري ركز دراسته على قراءة القرون الثلاثة الأولى. بينما تناولت دراسة الخالدي مختلف الفترات التاريخية وصولاً إلى مقدمة ابن خلدون وقرأ تطور الفكرة من خلال ترابط ما يسميه «المظلات» المعرفية في الفكر الإسلامي. ويتشابه كتاب أركون مع كتاب علي أومليل حول الخطاب التاريخي وصولاً إلى تاريخ ابن خلدون من جهة تأويله لتطور الفكرة ثم تركيزه على جيل واحد ساهم في انضاجها ودفعها إلى الأمام.

وعلى رغم التشابه تختلف محاولة أومليل عن أركون. فالأول بحث في تطور فكرة التاريخ بمنهجية نظرية متماسكة وصولاً إلى القرن الثامن الهجري ومطلع القرن التاسع (وفاة ابن خلدون) بينما الثاني بحث في ظروف جيل مسكويه ـ التوحيدي في القرن الرابع الهجري وتحديداً من عام ٣٥٠ ـ ٤٠٠ هجرية وصولاً إلى مطلع القرن الخامس (وفاة مسكويه).

أدى اختلاف حقل البحث إلى اختلاف المنهجية. فتركيز أومليل على حقل التاريخ ساعده على التماسك النظري بينما تركيز أركون على جيل من المسلمين أدى به إلى نوع من التفكك النظري وإطلاق مسَلَّماتٍ أيديولوجية لتبرير تأويلاته التاريخية.

صحيح أن أركون أفرد في نهاية كتابه الضخم فصلاً عن «الحكمة والتاريخ» في فكر مسكويه إلا أن مجموع الآراء التي

أطلقها حول فكرة التاريخ عند المسلمين جاءت مبعثرة في مختلف صفحات الأطروحة الأمر الذي يفرض على القارىء ملاحقتها وعزلها عن سياق البحث ثم إعادة تركيبها لتكوين صورة معقولة عن تصوره لفكرة التاريخ وتطورها عند المسلمين.

ينطلق أركون في بحثه من دراسة المنهج الاجتماعي لمفهوم الأنسنة، أو الفلسفة العقلانية ـ الإنسانية، ووظائفه في المجال العربي ـ الإسلامي في القرن الرابع الهجري، وبرأيه أن الفلسفة «الأنسية كانت قصيرة العمر في الساحة العربية ـ الإسلامية...» (ص ٦٠٥).

لماذا؟ يجيب أركون لأن «الفكر الفلسفي في الإسلام مرتبط بالفكر الأسطوري أكثر مما هو مرتبط بالفكر العقلاني الوضعي أو (المادي المحسوس)» (ص ٦٠٦). فالفكر العربي ـ الإسلامي «يجد نفسه عاجزاً عن رؤية التاريخ بحرفيته وحذافيره» (ص ٦٣٦).

مع ذلك لا يتردد في القول أن العالم «العربي ـ الإسلامي شهد تياراً إنسانياً وعقلانياً مدهشاً قبل أوروبا بسبعة قرون» (ص ٦٠٨). ويتميز برأيه القرن الرابع الهجري بأنه جمع الأنسية الدينية والأنسية الأدبية والأنسية الفلسفية وقارب بينها (ص ٦٠٩).

لماذا القرن الرابع الهجري تحديداً؟ يجيب بربط المسألة بانتشار الفلسفة حين ترافقت «مع صعود نخبة إيرانية مثقفة تعيش في كنف القادة البويهيين وتترعرع في حاشيتهم» (ص ٦١٢). لا يعزل أركون هذه الفترة عن سياق تاريخي سابق فهو يعتبر أن أعمال الجاحظ في النصف الأول من القرن الثالث الهجري تمثل «الشهادة الأكثر حيوية» على التيار العقلاني الناهض (ص ٦١١ ـ ٦١٢) لكنَّه يعتبر جيل مسكويه هو الأرقى والأعلى لأنه دمج فروع الأنسية الثلاثة في وقت واحد.

تميز جيل مسكويه بالتوتر الاجتماعي والقلق الفكري إذ اضطر الدخول «في حلبة المزاحمة على الهبات والعطايا» (ص ١٢٤) ويعترف مسكويه أن «الإنسان غالباً ما يعلم شيئاً ويفعل شيئاً آخر، أو غالباً ما يفعل عكس ما ينصح به» (ص ١٢٥). وكان اهتمام مسكويه بالتاريخ واضحاً «فقد كان يؤسس علم التاريخ على الملاحظة العيانية المباشرة وعلى التأمل النظري في المعنى الأخلاقي ـ السياسي للشهادات والملاحظات المتجمعة لديه» ثم بدأت لديه المرحلة الثانية في نضجه الفكري «باكتشاف الفلسفة بعد الاحتكاك بابن العميد» (ص ١٥٠ ـ ١٥١).

جاء بحث أركون عن تطور فكرة التاريخ عند المسلمين في سياق دراسته لفترة محددة (القرن الرابع) وجيل محدد (مسكويه والتوحيدي) فحاول التقاط عناصر تداخل الفلسفة (الحكمة) بالتاريخ والتاريخ بالحكمة.

وتحت ضغط حاجات البحث وجد أركون نفسه ينساق إلى قراءة تطور فكرة التاريخ على سبيل التقديم النظري لمشروعه عن مسكويه وكتاباته التاريخية والفلسفية. وبرأيه أن مسكويه أول من جمع الحكمة والتاريخ فهو «فيلسوف قبل أن يكون مؤرخاً، أو قل أنه مؤرخ وفيلسوف في آن معاً» لأن الأشياء التاريخية بنظر مسكويه «هي القيم الأخلاقية ـ السياسية والأحداث المرتبطة بمجال ثقافي معين» (ص ٥٨٣). صحيح أنه اعتمد على «وجهة نظر رسمية في كتابة التاريخ» لأنه عاش في بلاط البويهيين وتقلد المناصب، لكنه، «يوازن هذا النقص أو هذا الوضع غير الملائم بواسطة النظرة الفلسفية». فالمؤرخ الحقيقي هو «ذلك الذي لا يكتفي بسرد الوقائع كما هي وإنما يرى فيها أو من خلالها أشياء أعمق منها وأبعد» (ص ٥٨٤).

كيف توصل أركون إلى هذا الاستنتاج؟ قام بإطلاق مسلّمات أيديولوجية واعتمد على تأويلات خاصة لحوادث التاريخ الإسلامي ليعطي الإنطباع بصحة قراءة الفترة وحصره «نزعة الأنسنة» بين ضفتيها.

يقسم أركون تطور الكتابة التاريخية عند المسلمين إلى مرحلتين: الأولى تلت موت النبي ﷺ وتفرعت من الرؤيا القرآنية للتاريخ وأختزلت الحوادث إلى صراع على المشروعية إلى جانب صراع على السلطة السياسية. وانقسمت إلى تيارين مذهبيين سني اعترف بالأمر الواقع، وشيعي رفض قبول النتائج التي ترتبت على غلبة القوة (ص ٥١٦).

وابتدأت المرحلة الثانية بدخول العباسيين إلى مسرح التاريخ فانتقل معهم مركز الاهتمام والمناقشة من المجادلة المحصورة بانقسام الأمة «إلى الإطار الأوسع والمتعلق بقيمة العمل البشري ومقصده أو مصيره» (ص ٥٦٣).

إلى التقسيم الزمني، ما قبل العباسي وما بعد العباسي، يرى أن مواضيع علم التاريخ (العربي - الإسلامي) انقسمت إلى قسمين: التاريخ العقائدي والأدبي (كتب الرجال والسير وطبقات العلماء)، والتاريخ الحدثي والوقائعي (رواية الأحداث سنة بعد سنة) وتفرع إلى تواريخ مدن ومعارك وسلالات مالكة (ص ٥٨٠).

ويرى أن اليعقوبي (٢٨٤ هجرية) هو «الذي نجح في تأليف أول تاريخ كوني يشمل جميع الشعوب وليس فقط المسلمين» (ص ٥٦٣). ثم ترسخ الاتجاه المذكور بمجيء المسعودي (٣٤٥ هجرية) من جهة الشيعة والطبري (٣١٠ هجرية) من جهة السنة، ويعتبر أن كتاب الطبري «يجمع بين المنظور اللاهوتي والمنظور الزمني، أو بين المنظور الديني والمنظور الدنيوي». كذلك حاول

المصالحة بين الروايتين السنية والشيعية إذ «وصل في عملية المصالحة إلى حد لن يستطيع الفكر الإسلامي أن يتجاوزه بعد». لذلك اهتم به مسكويه واعتمد عليه «من خلال منظور فلسفي مختار عن قصد» (ص ٥٦٤).

ويبالغ أركون في دفع منهجه إلى حده الأقصى عندما يذكر أن مسكويه في القرن الرابع، إلى جانب ابن خلدون في نهاية القرن الثامن، هو «المفكر العربي الوحيد الناطق بالعربية الذي كان قد انجز أعمالاً فلسفية وأعمالاً تاريخية في آن معاً» (ص ٥٥٦). وسبب (الإنجاز) التحول المذكور هو دخول تيارات فكرية جديدة (التيار الإغريقي) الساحة الإسلامية فعدلت «إلى حد ما من هيمنة النظرة اللاهوتية التي تلغي تاريخية التاريخ» (ص ٥٦١).

قبل ذلك، ودائماً برأي أركون، كان التاريخ عند المؤرخين تتداخل فيه العقائد مع الوقائع وكان «التاريخ الوقائعي يقدم للتاريخ العقائدي المناسبات والدعامات الملائمة التي تتيح له تحديد مكانة المؤمن، وبالتالي فإن التاريخ العقائديّ (أو اللاهوتي) يخلع على التاريخ الحدثي ـ الوقائعي إضاءة لاهوتية ساخنة قليلاً أو كثيراً بحسب المؤلفين» (ص ٥٦٢).

استمر الأمر إلى أن حصل تطور آخر «أو أخير في القرن الرابع الهجري» تمثل في الهجمة الفلسفية التي أدت إلى إحلال المفهوم الأخلاقي «للحكمة الخالدة محل مفهوم الأصالة الدينية» وأخذ المثقفون (من شيعة وسنة) الاهتمام بقضايا «العالم الأرضي» فبدأ «الوعي التاريخي بالتشكل» وراح يكتب التاريخ «على مستويين: مستوى لازمني ومستوى زمني» (ص ٥٦٤، ٥٦٥).

انطلق النوع اللازمني (أدبيات الحديث أو كتب الحديث النبوي) منذ القرن الثاني الهجري «ثم انفتح أكثر من أي وقت

مضى في القرن الرابع الهجري» بينما نجد النوع الزمني في المؤلفات التاريخية المحضة (ص ٥٦٦). وتحولت بالتالي الكتابات التاريخية إلى أرضية للحكمة ومسرحاً للتجارب البشرية أي «أن الحكمة والتاريخ شيئان متلازمان بشكل حميمي». وبرأيه أن مسكويه «يطل من علٍ على الأعمال البشرية التي تشكل بجيِّدها ورديئها، نسيج التاريخ». (ص ٥٦٩).

مع مسكويه إذن حصلت الانعطافة في كتابات التاريخ. كيف حصل الأمر؟

يضع أركون تطور فكرة التاريخ في سياقين: الأول اعتمد منهج الإسناد. والثاني تجاوزه فلسفياً من دون أن يتخلى عنه كلياً. فالإسناد كمفهوم لا يشترط، برأيه، عملية البحث عن الحقيقة بل هو «يجد الاستمرارية والتواصلية» ولعب دوراً أساسياً «في تشكيل الأرثوذكسية داخل العلوم الإسلامية» (ص ١٧٢). وعندما جاء القرن الرابع الهجري بدأ علم التاريخ يتخلى عن الإسناد الذي كان سائداً واتخذ «مظهراً عقلانياً» ومال نحو «نقد الوثيقة التاريخية» واتجه نحو فصل «المنهجية العيانية المحسوسة التي لا تصدق إلا الوقائع الوضعية الناتجة عن الاحتكاك المباشر بعالم البشر والأشياء(...) وأصبح المؤرخ يفتح عينه جيداً ويشغل عقله لتمحيص الأخبار المنقولة» وأدت «هذه النقلة المعرفية إلى توسيع مفهوم الأخبار لكي يشمل تراثات أخرى غير إسلامية» (ص ٣٣٦).

ينتبه أركون إلى أنه بالغ في شطحاته الأيديولوجية فيستدرك محاولاً تخفيف قطعياته المعرفية فيذكر أن هناك من سبق مسكويه في سرد أخبار الأمم الأخرى وتحدث عن الفرس والهند والأغريق إلاّ أنه يعود ليقع في شطحة أخرى حين أكد أن كتابات التاريخ التي سبقت مسكويه أهملت «النادرة الغريبة أو الحدث الشاذ أو

المغامرة العجائبية والخيالية السحرية» (ص ٣٣٧).

إذن لا غنى معرفياً عن مسكويه، فهو الأول وأحياناً الأخير عند أركون. مع ذلك يعترف أنه لا يملك «المعلومات الدقيقة والمحسوسة عن الحياة الشخصية لمسكويه» الأمر الذي منعه «من تعميق مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين» (ص ١٨٨) لذلك درس المسألة من خلال نصوصه لا حياته، ورأى أنه أخضع «بشكل واضح موقفه الديني إلى القوة التساؤلية الجبارة للعقل» حين وجد في الفرائض «وسائل لضم شمل الأمة وتوحيد لحمة المجتمع» (ص ١٩٠).

ينطلق أركون من مسلمة وهي أن أعمال مسكويه الفلسفية والتاريخية تندرج كلها في سياق واحد و «تشكل وحدة متكاملة» (ص ٢١٢). وبدأت تلك المعرفة تتقدم بفعل اعتماده على المحاجة العقلية كطريق يؤدي إلى الحقيقة، واسعفه عمله كموظف في مكتبة الدولة على الاطلاع على الكتب التي وسعت مداركه الثقافية كذلك احتكاكه برجال الدولة واطلاعه على أخبارهم وتقاريرهم ووثائقهم.

وجاءت الحوادث لتشكل صدمة لمسكويه إذ أحدثت في داخله هزة مؤلمة وفجع بتلك الأخبار «التي عاشها أو شهدها فراح يهرب من الواقع إلى ما وراء الواقع إذا جاز التعبير» (ص ٤٧٧). فأثرت مختلف الوقائع في تشكيل وعي مفارق ظهر عندما وصل مسكويه في تاريخه إلى تغطية أخبار الدولة البويهية.

قبل تلك الفترة استخدم منهج الإسناد واتبع أسلوب الطبري في معالجة حوادث التاريخ وقراءة الأخبار، وحصلت الانعطافة عندما دخل المرحلة البويهية فتغيرت لهجته ومنهجيته «وعندئذ نستطيع أن نتحدث عن ظهور كتابة محسوسة للتاريخ على عكس الكتابة التجريدية والبلاغية التي استخدمت لتأريخ الفترات السابقة

على الفترة البويهية» إذ استطاع أن «يجمع عنها شهادات حية ومباشرة» (ص ٥٧٠).

يشدد أركون على أن كتاب مسكويه (تجارب الأمم) لعب دوره «في تطور علم التأريخ العربي» حين استطاع «تجميع معلومات وضعية أو وقائع محسوسة ذات عدد كبير وقيمة ممتازة» (ص ٥٧١) بسبب قربه من «تجار الكرخ الشيعة» وتعاطفه معهم (ص ٥٨٢).

اتخذ مسكويه السلالة البويهية كمثال للدراسة و «نجح في وصف سيرورة كان ابن خلدون قد بلورها كقانون تاريخي فيما بعد» خصوصاً شروحه لكيفية صعود سلالة جديدة و «الجهود التي بذلتها من أجل ترسيخ حكمها والدفاع عن نفسها وتجاوز انقساماتها الداخلية» (٥٧٢). كذلك لم يهمل «العوامل الاجتماعية والاقتصادية عندما كتب تاريخه» وساعده «تسلحه بالنظرة الفلسفية على فهم الأهواء البشرية وسبر أغوار المجتمع وعلاقته المختلة التوازن» (ص ٥٧٥).

وينتقد أركون تاريخ مسكويه في نقطتين الأولى غياب «الشعب بكل فئاته وطبقاته» واحتقاره للعامة. والثاني انعدام تاريخ الأفكار وغياب «أسماء كبار المفكرين في عصره» (ص ٥٧٨ ـ ٥٨٠).

إلا أن مسكويه يشعرك «بأن التاريخ عبارة عن دورة متقلبة تصعب السيطرة عليها» بسبب «تدخل عامل الصدفة والمفاجأة الذي قد يقلب كل شيء رأساً على عقب» لذلك تكتسب كتابة التاريخ لديه «كثافة وغنى أكبر دون أن تتخللها المواعظ الإرشادية أو الخطب الأخلاقية» (ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦). إلى ذلك يستخدم «الدقة التقنية للخطاب السردي (التاريخي)» حتى تبدو التجربة «أكثر صحة وإقناعاً، في الوقت الذي تبرهن فيه على الوضعية التاريخية للخطاب» لذلك تمتع تاريخه «بعدة صفات أساسية» (ص ٥٩٢).

منها عباراته وجمله اللغوية إذ كانت تعكس «بكل صدق توازن الحكيم، وزهده، وتقشفه، واعتداله، وحبه للمثال الأغريقي» (ص ٥٩٣). وكان المؤلف محظوظاً «إذ استطاع التوصل إلى وثائق الأرشيف، والتقرب من كبار رجالات السلطة الذين يصنعون التاريخ يوماً بعد يوم...» (ص ٥٩٥). وهو أمر يفسر ارتكازه على الشهادات الحية المباشرة وابتعاده عن منهج الإسناد لمصلحة الوثيقة أو المعرفة الشخصية. وكان «ذلك يمثل حلول عهد الوثيقة الرسمية بصفتها دعامة للتاريخ الصحيح» (ص ٥٩٦).

ويستخلص أركون من كتابات مسكويه التاريخية أربع نقاط رئيسية: الأولى تتعلق بالبعد الكوني للتاريخ فهو اهتم بتواريخ غير الإسلام وانتقل بدراسته من اللاهوتية إلى الإنسان. والثانية تتعلق بالموضوعية من طريق تركيزه على الوثيقة والاهتمام بالدوافع الاقتصادية والاجتماعية والسلوك البشري. والثالثة إحلال الرؤيا المعقلنة محل الرؤيا الدينية. والرابعة يكشف كتابه «تجارب الأمم» عن عصر عقلي «فهو ابن عصره والظروف» (ص ٦٠١).

وفي نهاية عصر مسكويه يقف التاريخ العقلي (البشري) عند أركون كما سبق وأوقفه قبل عصر البويهيين. فالزمن عبارة عن قطعتين جامدتين واحدة قبل القرن الرابع الهجري وأخرى بعده. وما بينهما مسكويه ولا شيء غيره.

٥ ـ إلغاء الانفصام بين التاريخ والخطاب التاريخي.

تعتبر دراسة علي أومليل للخطاب التاريخي عند العرب من القراءات المميزة لفكرة التاريخ عند المسلمين. وهي لا تقل أهمية عن دراسات عبدالعزيز الدوري.

يختلف أومليل في تحليله لتطور فكرة التاريخ عند العرب في

بعض المحطات عن تحليل الدوري ويلتقي معه في محطات أخرى.

ربما يعود الأمر إلى اختلاف أهداف أومليل عن الدوري، فالأول بحث عن تطور المنهج التاريخي من الإسناد (الجرح والتعديل) في عهد الطبري إلى المطابقة (علم العمران) في عهد ابن خلدون. بينما تركز بحث الثاني على نشوء الفكرة في القرون الأولى من التاريخ الهجري وتوقف عند الطبري الذي اعتبره قمة «الإسناد الجمعي» للخبر(١).

وتتميز الدراستان، على رغم بعض الثغرات، بتماسك نظري إذ حاول أومليل أن يشرح سر الانفصام بين الخطاب التاريخي والتاريخ وقلة الإنتاج على مستوى التنظير وغزارته على مستوى الكتابات وكيف نجح ابن خلدون في نقل التاريخ من العلوم التقليدية إلى العلوم الفلسفية (الحِكمة). بينما حاول الدوري أن يقرأ تطور فكرة التاريخ واندماجها في مدرسة واحدة في القرن الثالث للهجرة بعد انشطارها إلى تيارين إسلامي مركزه المدينة وقبلي مركزه الكوفة.

إلى أهمية الدراستين هناك أخطاء كثيرة في التواريخ فمثلاً توفي ابن قتيبة في كتاب أومليل في **٢٧٦** هجرية، بينما توفي في كتاب الدوري في **٢٧٠** هجرية. وعند أومليل توفي الدينوري في **٢٨١** هجرية وعند الدوري في **٢٨٢** هجرية. وتوفي الطبري برأي أومليل في **٣٠٨** هجرية وبرأي الدوري في **٣١٠** هجرية.

---

(١) يعتبر ابن الجوزي في «تلبيس إبليس» أن خصيصة هذه الأمة الإسناد «فهل لشريعة من الشرائع قبلنا إسناد إلى نبيهم، وإنما هذه خصيصة لهذه الأمة» (ص ٤٣١).
إلى الإسناد هناك التضعيف وتوثيق الثقة. وهناك أيضاً الجرح والتعديل إذ «ولولا الجرح والتعديل من أين كان يعرَفُ الصحيحُ من الباطل» (ص ٤٤٤).

إلى الاختلاف المذكور نجد أومليل يبدأ من كتابات الزهري (توفي ١٢٤ هجرية) ويهمل عروة بن الزبير (توفي ٩٤ هجرية) وهو أول من ألَّف في المغازي، بينما يركز الدوري عليه بصفته أحد أهم مصادر تاريخ الطبري عن تلك الفترة. ويهمل أومليل أيضاً البلاذري (توفي ٢٧٩ هجرية) الذي يعتبر إلى جانب اليعقوبي (توفي ٢٨٤ هجرية) من أهم المصادر التي اعتمد عليها الطبري في تاريخه وهو أمر لم يفت الدوري بل اعتبره حلقة مهمة في تقدم منهج الإسناد الجمعي.

مع ذلك تتميز دراسة أومليل بنكهة خاصة تكمل جهود الدوري الذي له السبق في خوض حقل البحث عن فكرة التاريخ عند العرب.

۞ ۞ ۞

في دراسته لمنهجية ابن خلدون حاول الباحث علي أومليل قراءة تطور «الخطاب التاريخي» عند العرب وملاحقة المحطات الزمنية التي ساهمت في تأسيس علم التاريخ، أو ما يسميه «إلغاء الانفصام بين التاريخ والخطاب التاريخي» (ص ٦٦).

يقرأ أومليل ذاك التطور من البدايات الأولى ويرى أن نشوء العلم انطلق لـ «الحفاظ على تراثين»: الأول يتعلق بسيرة الرسول ﷺ وكل ما يتعلق بحروبه وأفعاله وأقواله والظروف التي ذكرت فيها. والثاني يتعلق بماضي القبائل العربية السابق على الإسلام وكل ما يتعلق بحروبها وما سمي بالأيام والأنساب. و«يضاف إلى هذا التراث الأخير البحث في التراث الشعري واللغوي لهذه القبائل» (ص ١٣).

اتخذت كتابات التاريخ الأولى منهج السرد إذ أن الخبر «هو

الشكل الأصلي للتاريخ العربي، وهو رواية لحدث مفرد عبر سلسلة رواة تناقلوا الخبر ابتداءً ممن شهده أو زعم ذلك، وذلك طبقاً لمنهج اختصت به العلوم الدينية، وهو منهج الإسناد» (ص ١٤).

وبسبب من تلك النشأة نهض «هذا الفن لصيق بتجربة الأمة». وعلى رغم تطوره استمر يصنف «ضمن العلوم الشرعية» كما كان «وضعه في بداياته حين كان تابعاً للعلم الديني» (ص ١٥).

يحاول أومليل في دراسته أن يشرح ذاك الارتباط ودوره في تخلف «التنظير» التاريخي وغلبة الرواية والسرد القصصي على الأخبار المنقولة شفوياً أو تلك التي سجلت عندما تم إنشاء ديوان العطاء في عهد الخليفة الراشد الثاني لتدوين أسماء القبائل أو العائلات لنيل المستحقات.

ينطلق أومليل من هذه الفرضية ليقرأ صلة فكرة التاريخ عند العرب بمسألتين: الأولى صلتها بالسلطة أو بقوى سياسية محددة. والثانية صلتها بالتكوين الأول لإيديولوجية الأمة.

ويبدأ بالزهري (٥٦ ـ ١٢٤ هجرية) وهو محمد بن شهاب الذي يعتبر «مؤسس مدرسة المغازي في المدينة» ورجل حديث تتلمذ على يديه مالك بن أنس وسفيان الثوري. وهو «أول من دون الحديث» وشكل مرحلة حاسمة و «هي مرحلة الانتقال من التراث الشفوي إلى التراث المكتوب» (ص ١٨).

ويلاحظ أومليل أن عمل الزهري تم برعاية الخلفاء الأمويين «وكان ذا علاقة وثيقة بخليفتين أمويين وهما عبدالملك وابنه هشام» (ص ١٩).

بعد الزهري جاء محمد بن إسحٰق (٨٥ ـ ١٥٠ هجرية) وكان أيضاً «رجل حديث يسلم له الشافعي وابن حنبل بالعلم به وإن كان مالك يطعن فيه لعداء شخصي بينهما كما قيل» (ص ١٩). فابن

إسحٰق كمالك تلميذ الزهري ومنه استقى معلوماته عن المغازي وكتب السيرة بناء على طلب من «الخليفة العباسي الأول أبي جعفر المنصور» (ص ٢٠).

بعد ابن إسحٰق جاء محمد بن عمر الواقدي (١٣٠ ـ ٢٠٧ هجرية) وهو أيضاً من مدرسة المغازي التي أسسها الزهري في المدينة «لكنه غادرها إلى بغداد تلبية لدعوة المأمون حيث قلده منصب القضاء» (ص ٢٠).

كتب الواقدي كثيراً في السيرة والمغازي وفتوح العراق والشام وكان على صلة دائمة بالمأمون الذي رعاه وانفق عليه الأموال.

إلى جانب تيار السيرة والمغازي والفتوح (الديني) الذي أسسه الزهري في المدينة واعتمد الحديث في إسناده للوقائع والمعلومات تأسس تيار الأخبار والأيام وغلب عليه الطابع السياسي نظراً لكون أصحابه «ينتمون لأحزاب أو قبائل داخلة في الصراع السياسي» (ص ٢٠).

يرى أومليل أن أبا عبيدة بن المثنى (توفي ٢١٠ هجرية) هو المصدر الرئيسي «لكل ما كتب عن القبائل العربية وماضيها السابق على الإسلام» واستند عليه صاحبا «الأغاني» لأبي فرج الأصفهاني و «العقد الفريد» لابن عبد ربه.

وبسبب مواقف ابن المثنى السلبية من القبائل العربية شتمه ابن النديم في «الفهرست» واتهمه بالشعوبية (ص ٢١).

وقبل ابن المثنى نجح أبو مخنف لوط بن يحيى (توفي ١٥٧ هجرية) في جمع أخبار القبائل ورواية الأشعار وتحديد الأنساب وهو «أخباري من الكوفة» عندما كانت «مركز معارضة الأمويين والصراع القبلي». فهو قص الأخبار من وجهة نظر قبيلته (الأزد) التي ناصرت

الإمام علي بن أبي طالب عندما كان جد أبي مخنف رئيساً لها فجاءت روايات عراقية ومعارضة للسلطة الأموية (ص ٢١).

وقبل أبو مخنف برز عوانة بن الحكم (توفي ١٤٧ هجرية) من قبيلة (كلب) الموالية للأمويين لذلك اهتم بتغطية أخبارهم واختص بها ونقل عنه البلاذري والطبري حين أرخا لـ «معاوية ولعبدالملك بن مروان» (ص ٢٢).

ويستنتج أومليل أن عمل عوانة بن الحكم (١٤٧ هجرية) في كتابة التاريخ وعمل محمد بن شهاب الزهري (١٢٤ هجرية) في تسجيل المغازي «يوافقان استتباب السلطة السياسية الأموية، وإن علاقتهما بالأمراء الأمويين لم تكن تعني دعماً سياسياً فحسب بل وعلى وجه عام مساهمة في التأسيس النظري لما يسمى بالسنة والجماعة، وما سيقوم بتحديده، وبكيفية حاسمة، المؤرخون اللاحقون، بتضافر مع الفقهاء وغيرهم» (ص ٢٢).

وهكذا يربط أومليل تكون الوعي التاريخي عند العرب «باستتباب سلطان سياسي محدد» استقر في مطلع القرن الهجري الأول.

إلا أن استقرار السلطان السياسي لم يكن يعني نهاية الخلافات بل ظهورها مجدداً في سياق ديني وتشريعي وتحديداً في لحظة الانتقال من النقل الشفوي إلى التدوين. ويستند أومليل في استنتاجه المذكور على ملاحظات أبداها «المؤلفون القدامى» حين ربطوا بين «بداية التدوين من جهة وبين ظهور الانشقاق داخل الأمة واختلاف في تأويل النصوص المقدسة من جهة أخرى» (ص ٢٥). ويرى «أن هذا التدوين فرضه الاختلاف» خصوصاً عند جمع القرآن وتوحيد القراءات وتسجيل الحديث. وبالتالي فإن التدوين في النهاية ليس سوى «تثبيت تراث من بين تراثات ممكنة» (ص ٢٦).

وعلى رغم ارتباط التدوين بالفرقة والاختلاف إلا أنه لعب أهمية بالغة في تأسيس علم التاريخ عند العرب حين أسهمت بداياته «في تثبيت تراث (سنة) الأمة الناشئة، ولم يكن هذا التثبيت كما رأينا بمعزل عن السلطان السياسي» وبالتالي أسهم «في تحديد الصورة التي سيتخذها التراث حين سيثبت بالكتابة» (ص ٢٦). فالزهري مثلاً جمع الأحاديث والمغازي والسيرة بناء على تكليف من الخليفة الأموي الزاهد عمر بن عبدالعزيز. وابن إسحٰق كتاب مغازيه والسيرة بناء على تكليف من الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور. والواقدي اشتغل في رواياته في رعاية الخليفة العباسي المأمون واعتمد على كم هائل من المعلومات المسجلة والمكتوبة ويقال «إنه كان يملك مكتبة بها آلاف الكتب، وغلامين يكتبان الليل والنهار» (ص ٢٨).

ومن تلامذة الواقدي كان محمد بن سعد صاحب كتاب «طبقات ابن سعد» إذ اعتمد «في طبقاته على رواية استاذه الواقدي أكثر من أية رواية أخرى» (ص ٢٨).

واستمرت الصلة بين السلطة والتدوين إلى أن جاء محمد بن جرير الطبري (٢٢٥ ـ ٣٠٨ هجرية) حين شمل سائر المواضيع السابقة و «قام بعمل تركيبي شامل لفترة بأكملها وهي الفترة التي ساد فيها تاريخ الخبر» (ص ٢٩).

لم يظهر الطبري فجأة بل جاء في سياق تطوري تراكمت إليه المعرفة التاريخية واجتمعت كلها في عمله التأسيسي. كان هناك شلة من المؤرخين سبقت الطبري جمعت بدورها مواضيع المرحلة السابقة و «نحت نحواً من التاريخ العالمي، ونعني ابن قتيبة (٢٨٦ هجرية) وأبا حنيفة الدينوري (توفي ٢٨١ هجرية) واليعقوبي (توفي ٢٨٤ هجرية)». (ص ٣٠).

لم يلتزم ابن قتيبة في كتابه (المعارف) بنظام «في السرد التاريخي كما هو شأن كتب التاريخ العام» فهو يخوض «في مواضيع مختلفة مستقل بعضها عن بعض» ثم يعقد فصلاً للخلفاء «يبدأ بمعاوية وينتهي بالمعتمد» وتعرض فصول أخرى «لمشاهير الأعلام وأصحاب السلطان والخارجين عليهم والتابعين وأهل الرأي والقراء والنسابة والفرق» و «ينتهي الكتاب بفصل عن ملوك الفرس» (ص ٣٠ ـ ٣١).

وتركزت حوادث كتاب أبي حنيفة الدينوري (الأخبار الطوال) على تاريخ الفرس ولا يتطرق إلى تاريخ العرب «إلا في الفترة التي يتصل فيها تاريخ الإيرانيين بالفتح العربي» وذلك أثناء خلافة أبي بكر (ص ٣١).

وينحو تاريخ اليعقوبي في مجال أوسع من الكتابين السابقين فهو «يبدأ كما تبدأ كتب التاريخ العالمي بالحديث عن الخليقة ويولي أهمية خاصة لأنبياء بني إسرائيل وملوكهم» ثم تاريخ المسيح والسريان والهند واليونان والفرس إلى «نتف عن الصين ومصر والبربر والحبشة واليمن» وينتهي الجزء الأول من كتابه بالحديث «عن عرب ما قبل الإسلام» بينما يفرد الجزء الثاني «بكامله للتاريخ الإسلامي» بسبب توافر المعلومات إضافة إلى أنه «تاريخ الحق» وحرص فيه على إثبات مصادره إذ يورد «لائحة بالثقاة من بينهم ابن هشام (أي ابن إسحٰق برواية البكائي) والواقدي والمدائني وابن ما شاء الله الحاسب، وهذا الأخير عمدة اليعقوبي فيما يخص الفلك. . .» (ص ٣٢).

حاول اليعقوبي في تاريخه أن «يستقصي مختلف الروايات وأن يقارن بينها ويكمل بعضها ببعض قصد الوصول إلى سرد نزيه وشامل» (ص ٣٢). لذلك حقق تاريخه نقطة تطور مهمة «في علم

التاريخ الإسلامي» بسبب تنوع مصادره من شيعية وسُنِّيَّة (ص ٣٣).

وينتقل أومليل إلى تاريخ الطبري الذي نجح «في أن يحقق الارتباط بين التاريخ والأمة، أكثر من أي كتاب من الكتب المذكورة» إذ أنه «يعبِّر عن رؤية للتاريخ تجد فيها الأمة نفسها مركزاً وهدفاً للتاريخ». وأهم ما في تاريخه هو نجاحه في تأسيس منهج اتسم بالصرامة وهو منهج الإسناد الذي طبقه «على علم التاريخ» ورتب أخباره «حسب أحداث، وكل حدث مدعم بسند أو عدة أسانيد». وبذلك حقق الطبري «طفرة مهمة بتجاوز تاريخ الخبر» (ص ٣٤).

حاول الطبري «أن يرفع الخبر التاريخي إلى مستوى وثوق الخبر الشرعي» وشيد «صروحاً كاملة من الأخبار مسنده بسلسلات رواتها» (ص ٣٤). وعلى رغم أنه سكت على بعض التفاصيل، التي قد تغضب العباسيين، لكن تاريخه «أبعد عن أن يكون تاريخاً رسمياً بالمعنى المحدد» فهو أظهر استقلالاً فكرياً خصوصاً «في ميدان أساسي من الثقافة الإسلامية وهو الفقه» (ص ٣٥). فتاريخه الذي صاغه بمعايير الفقه «لن يكون مجرد تاريخ كتب لإرضاء أمراء ذلك الوقت» فهو سعى إلى «توحيد الماضي في ذاكرة المسلمين» وتحقيق إجماع عليه (ص ٣٦).

وبسبب اعتدال تاريخ الطبري وحرصه على تماسك الأمة بتوحيد «ذاكرتها التاريخية» تمتع كتابه بنفوذ قوي على المؤرخين فتأثر به، كما يذكر أومليل، مسكويه واقتفى خطواته، على رغم شيعيته ودوره كموظف في الدولة البويهية، في كتابه (تجارب الأمم) الذي وصل في أخباره على مدى السنين إلى عام ٢٩٢ هجرية.

ويعود نفوذ الطبري إلى سببين، كما يذكر أومليل، الأول أنه

«قام بتركيب لأنماط كل التاريخ السابق» والثاني أنه قدم «تصوراً للتاريخ ظل نموذجاً لأغلب المؤرخين» (ص ٤٠).

سيطر منهج الإسناد على المؤرخين المسلمين إلى عهد ابن خلدون إذ قام الأخير بمدحه وفي الآن وضع ملاحظات نقدية عليه.

مع ابن خلدون أخذ منهج الطبري يتراجع حين أقدم صاحب المقدمة على نقد منهج الإسناد وتحري صحة الخبر فلم يخلط بين عالم الطبيعة وعالم الغيب إذ لكل مجال حقله وعقله وأقدم على فصل الخطاب الشرعي (أمر) عن الواقع (مقياس للصدق). فابن خلدون يرى في الخطاب المنزل حدث في الزمان لكنه خالد لا يتغير. والقرآن عند المسلم لا يحاكى لأنه مؤتلف يرتفع فيه الدال ليتحد بالمدلول. لذلك يسلم ابن خلدون بمنهج الإسناد (التجريح والتعديل) في العلوم الدينية فقط ويفصله عن علم العمران.

ويصل أومليل من خلال تحليله لتطور المعرفة التاريخية عند المسلمين إلى ابن خلدون الذي قال بالخبرين وميّز بين الأخبار الشرعية وأخبار الواقعات التي تتطلب منهج المطابقة ومرجعه في ذلك العمران ومعرفة طبائعه لتمحيص الأخبار.

وينتهي أومليل إلى فكرته الأساسية عن المؤلفات التاريخية عند المسلمين قبل دخوله في تفصيل وشرح مشروع ابن خلدون فيقول: «فعلى الرغم من أن علم التاريخ العربي نما نمواً كبيراً في اتجاه البحث التاريخي الحقيقي إلا أن هذا النمو لم يترجم على مستوى التنظير. ظل هناك تخلف نظري لمفهوم التاريخ بالقياس إلى ممارسة التاريخ» (ص ٤٦) إلى أن جاء ابن خلدون فرفع التنظير إلى مستوى الإنتاج الفكري في كتابة التاريخ.

٦ ـ المظلات الأربع وتأثيرها في تكوين المعرفة التاريخية.

يعتبر كتاب أستاذ الدراسات العربية في جامعة كامبردج (بريطانيا) طريف الخالدي من أفضل الكتب التي صدرت حديثاً لمعالجة «فكرة التاريخ عند العرب». فهو يكشف من خلال سرد عملية تطور الفكرة عن تواصل حلقات المعرفة وارتباطها ببعض ليؤكد على مسألة تتابع الحلقات من خلال التراكم الزمني لكتابات التاريخ. فالتراكم يطور المعرفة على مستويات تقدم المنهج وابتكار أدوات التحليل لدراسة الحوادث واكتشاف عللها وأسبابها، وبدورها تساهم أدوات التحليل في تطور المعرفة.

يغطي كتاب الخالدي فترة زمنية طويلة تبدأ من نهاية القرن السابع الميلادي (الأول الهجري) وتنتهي في الخامس عشر الميلادي (التاسع الهجري). ويقرأ تلك الفترة فكرياً ابتداء من الكتاب (القرآن الكريم) وانتهاء بالمقدمة (مقدمة ابن خلدون).

حتى ينجح الخالدي في السيطرة على موضوعه الممتد على ثمانية قرون لجأ إلى تقسيمه إلى موضوعات متفرقة ومترابطة في الآن أطلق عليها «مظلات معرفية» وزعها على أربع: مظلة الحديث من القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) إلى الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، ومظلة الأدب من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) إلى الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، ومظلة الحكمة في القرنين الرابع والخامس الهجريين (العاشر والحادي عشر الميلاديين)، ومظلة السياسة من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) إلى التاسع (الخامس عشر). وينتهي إلى خاتمة تؤكد على تأثر كتابة التاريخ بتلك «القباب» المعرفية الأربع «وقد كان هذا، على وجه التقريب، تواليها الزمني أيضاً. وكان ثمة بعض التداخلات بين تأثير هذه «القباب» الأربع، طبعاً، إذ لا

يمكن للمرء أن يتوقع تقسيمات متينة صارمة في علم واه كالتاريخ شبيه بخيوط العنكبوت» (ص ٢٩٠ ـ ٢٩١). والكتابة التاريخية «في العصور ما قبل الحديثة قد انتجتها طبقة متخصصة من العلماء الذين توارثوا العلم، في أكثر الأحيان خالفاً عن سالف وكان معظمهم متعددي المعارف لا مؤرخين حصراً». وعندما بدأ هذا «النظام الاجتماعي يتداعى في القرن التاسع عشر، جراء ضغط أوروبي راجح، انهارت طبقة العلماء معه» وأصبح «الرحالة والصحافيون والأطباء أو المحامون المتقاعدون وكتّاب الكتب التدريسية المبكرة والمقلدة للنمط الأوروبي، أصبح هؤلاء كلهم، تدريجياً، المؤرخين الجدد». واتفق أن كان هؤلاء «ينتمون إلى الطبقات الأكثر تأثراً فكرياً ومادياً بالغرب». (ص ٢٩٢).

حاول الخالدي، انطلاقاً من المظلات الأربع، أن يبيّن كيف تطور الفكر التاريخي «بالتناغم مع اتساع آفاق الثقافة العربية الإسلامية، من خلال اكتناه طبيعة العملية التطورية نفسها وأسبابها». (ص ١٦).

شكلت القواسم المعرفية للمظلات (القباب) نقطة انطلاق لقراءة الترابط بين الفنون والعلوم وكيف تدرجت وتداخلت في عملية تطورية تواصلية (غير انقطاعية) ميّزت سمات فترة عن أخرى من دون أن تنقطع الصلات المعرفية بين مرحلة وأخرى.

من الصعب دراسة كتاب الخالدي تفصيلياً نظراً إلى تشعب مواضيعه وتداخلها خصوصاً عندما يتم الانتقال من «مظلة» إلى أخرى وتشابك حقول «المظلات» مع بعضها. صحيح أنه صنف قطاعات المعرفة وأعاد تقسيمها تاريخياً إلا أن التواصل استمر ولم ينقطع تأثير الحديث على الوعي التاريخي مثلاً، كذلك الحكمة (الفلسفة) فهي بدأت دينية في القرن الهجري الأول وتطورت في

القرنين الثاني والثالث وعرفت انطلاقتها الثانية في القرنين الرابع والخامس ثم شهدت انطلاقة مختلفة في القرنين السادس والسابع. كذلك يمكن القول عن مظلة الأدب أو مظلة السياسة. فالأمور لم تسر بتتابع بسيط بل تطورت بتداخل مركب كانت كل فترة تنتج محصلة معرفية تنتقل إلى فترة لاحقة لتعيد انتاج علم جديد كان محصلة تلاقح قطاعات معرفية سابقة.

وعلى رغم صعوبة التقسيم القطعي التاريخي بين فترة وأخرى، نجح الخالدي في بناء جسور لعبور مرحلة إلى ما بعدها من خلال تكوين تصور مشترك للتعاقب التطوري أطلق عليه «التكملة» خصوصاً في بحثه عن علاقة التاريخ بالحديث. فالفصل المذكور يحتل ٧٨ صفحة من الكتاب، بينما يحتل التاريخ والأدب ٤٨ صفحة، والتاريخ والحكمة ٥١ صفحة، والتاريخ والسياسة ٤٧ صفحة.

لجأ الخالدي إلى «التكملة» وهي الوصلة أو الهمزة التي تربط فترة بأخرى ومظلة بمظلة. كما أن «التكملة» هي واسطة العبور بين قطاع معين في مظلة الحديث مع قطاع آخر في المظلة نفسها. فكل مظلة تتشكل من ألوان مدرسية ومنهجية تتعايش تحت القبة نفسها. فالخالدي صنف تحت قبة الحديث مثلاً تواريخ مختلفة شملت المقدس والقبلي والأنساب والفتوح. وحاول من خلال اكتشاف الصلة بين تلك القطاعات أن يلاحق تطور كل نزعة (لون) والتقاط الوصلة (التكملة) التي تقدمت بدورها من حال إلى أخرى. فهناك مثلاً التاريخ المقدس ثم تكملة التاريخ المقدس، وهناك التاريخ القبلي (علم الأنساب) ثم تكملة التاريخ القبلي (إعادة صياغة علم الأنساب) وهناك الفتوح ثم تكلمة تاريخ الفتوح وصولاً إلى الطبري الذي اعتبره «إمام تأريخ الحديث».

بعد أن ينتهي من «مظلة» الحديث يعود الخالدي إلى الأدب وتاريخه وصلته بالتاريخ منذ النشأة الأولى ثم الدولة الأموية وصولاً إلى الجاحظ وابن قتيبة. كذلك انتهج الأسلوب نفسه مع الحكمة وصلتها بالتاريخ والجدل الذي أثير على الخبر بين الفقهاء والمتكلمة ثم حصول تطور في علم الخبر وصولاً إلى المسعودي المؤرخ والمسعودي الحكيم وموقعه في الربط بين الحقلين حين تقدما وصولاً إلى مسكويه والبيروني. ثم يعود رابعة إلى السياسة وصلتها بالتاريخ فيقدم خلفيَّة عن النشأة الأولى وصلة السياسة بالشريعة وصدور كتب الطبقات والسير وتأسيس المراتب وعلاقة السلاطين بالعلماء وبروز أدب الدين والدنيا صعوداً إلى مقدمة ابن خلدون وما بعدها.

انطلقت المظلات الأربع وتطورت من مبدأ أول أو نشأة أولى عبَّرت عن نفسها بولادة تراث. والتراث برأي الخالدي يتكوّن من قطاعات مختلفة لعبت دورها في تحديد الأسس الأولى في تكوين صورة عن الماضي والحاضر.

يحدد الخالدي ولادة التراث بمرتكزات أربعة وهي:

أولاً: القرآن. فهو النص المحوري وهو «مصدر للأفكار في شأن التاريخ ومستودع للأمثلة التاريخية المطروحة للتأمل» وهو «يقدم نظامين للزمن يوازيهما نظامان من الوجود، أحدهما دنيوي ووهمي، والآخر إلهي وحقيقي». (ص ٢٧).

ثانياً: الحديث. نشأ الحديث «وهو أقدم العلوم الإسلامية، وترعرع تحت وقع الحوادث السياسية والتوقعات المتضاربة» (ص ٤١) وبدأ «بداية مترددة بل تكاد تكون خجولة» (ص ٤٢) إلى أن استوعب التراث السابق بعد دراسة وتمحيص اعتماداً على منهج الإسناد وهو عبارة عن «شبكة من العلاقات بين العلماء ظهرت إلى

الوجود» (ص ٤٦). فتطور الحديث كعلم بتطور الإسناد وظهور «طبقة من العلماء الذين سعوا إلى تنظيم إنتاج العلم بمعناه الديني» (ص ٤٧). وأخذ الحديث يتحول إلى نظام في التصنيف «يقسم مثلاً إلى سنّة وسيرة، وترغيب وترهيب وما إلى ذلك» وتحول إلى قاعدة «لأي نموذج تصنيفي آخر قد يختار المرء اعتماده» (ص ٥٣).

ثالثاً: الشعر والبلاغة. وهو ما يعرف بديوان العرب ويعكس الحس التاريخي بالمعنى الشكلي للكلمة (ص ٢١). فالدهر في الشعر الجاهلي هو الزمن، والزمن الآتي مجهول لذلك كانت الأهمية للحظة الراهنة. فهناك تشابه بين الشعر والخبر عند أوائل المؤرخين إذ أن متن الخبر وإسناده يشبهان الصدر والعجز في بيت الشعر. ويشبه الشعر وروايته الخبر وروايته لذلك كان «الراوية الجاهلي» هو «سلف المؤرخ المسلم» (ص ٢٤). إلى الشعر والبلاغة هناك النثر وهو أداة التاريخ المعتادة وأهم من الشعر لتدوين الخبر لكن ضاع معظمه. وأبرز مصادر النثر الجاهلي هي الحِكَم، سجع الكهان، الإسرائيليات، اليمنيات، البابليات، وهي كلها كانت مصادر أساسية للمعلومات التي استندت عليها أوائل الأعمال الأدبية والتاريخية الإسلامية (ص ٢٥).

رابعاً: القبيلة والنسب. كان النسب راسخ الجذور في الفترة الجاهلية. واحتلت العناية بالأنساب مكانة بارزة عند العرب. وعلى رغم نهي القرآن (والأحاديث) عن التفاخر بالأنساب ومنعه الاسترسال بها تعزز «علم النسب» بعد الفتوحات بسبب الشعور العربي بأصول مشتركة بين قبائل الجزيرة، الأمر الذي اقتضى تصحيح الاضطراب في الأنساب في بداية علم الأنساب الإسلامي خصوصاً في مطلع عهده حين اعتمد المأثور القبلي لتوضيح بعض المسائل.

ويرى الخالدي أن البيئة الجاهلية قبل الإسلام نجحت في

الآتي: أولاً ازدياد حدة إدراك الهوية المشتركة. ثانياً إدراك أهمية موقع الشمال في الجزيرة العربية. ثالثاً بروز دور شعراء الموعظة الحسنة.

مع ذلك لا يجد الخالدي أي تأثير للمشهد الملحمي الجاهلي على الدعوة. فالثقافة الجاهلية كانت شفوية. وتبلور ذاكرة مشتركة ليس شرطاً كافياً لظهور الفكر والكتابة التاريخية. وعندما بدأ علم التاريخ العربي الإسلامي بدايته الجدية في السنوات الأولى التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ كان «مجهزاً بنموذجين، جاهلي وقرآني، لتفسير الطبيعة والإنسان والزمان» (ص ٣٥). ومع اعتماد التقويم الهجري «غدت البنية الزمنية للثقافة الإسلامية جاهزة» (ص ٣٦). ومع الفتوحات برزت تراتبية في الإسلام انبنت على «السابقة في اعتناق الإسلام» (ص ٣٥) ثم أعقبها تطور الفتوح وتراكم الثروة الأمر الذي اقتضى تنظيم الاقتصاد وتوزيع الثروة فأدى إلى «تحول ديوان اعطيات القبائل إلى مايشبه الدليل الخاص بالعشائر المتمتعة بالامتيازات والمعتبرة جديرة بأن يفرض لها عطاء من أعطيات الدولة» (ص ٣٧).

وعندما بدأت الكفة السياسية تميل إلى مدن دمشق والكوفة والبصرة، أثرت هذه الاختلافات في نمو اتجاهات مختلفة في كتابات التاريخ إذ «اهتمت الأدبيات المبكرة بالمأثورات القبلية، والحجازية بالتراث الأرستقراطي والديني، والشامية بالتواريخ القديمة». ويحاول الخالدي تصحيح رأي عبدالعزيز الدوري حول انقسام الكتابات التاريخية الأولى. فالدوري يقرأ الكتابات الأولى انطلاقاً من انقسامها إلى مدرستين جغرافيتين، المدينة (الحديث وعلومه) والكوفة (القبائل وعلم الأنساب) ثم غلبة رأي أهل المدينة الإسلامي على رأي أهل الكوفة القبلي. ويخالف الخالدي الدوري

ويرى أن علماء ذاك العصر غير مستقرين و «يصعب في كثير من الأحيان أن ننسبهم إلى منطقة واحدة» (ص ٣٧).

على رغم وجاهة فكرة الخالدي حول العالم أو الفقيه الجوال الذي يتحرك من مدينة إلى أخرى تبقى لفكرة الدوري وقعها الخاص في توضيح ملابسات تلك الفترة ورسم فواصل بين اتجاهات مختلفة لعب الموقع الجغرافي دوره في التأثير على النظرة التاريخية من ناحية تغليب الوجهة الدينية على القبلية أو تغليب الوجهة القبلية على الدينية.

بل إن الإنقسام الجغرافي ـ الفكري المذكور تطور لاحقاً ووصل إلى حد المقاطعة أو الصراع بين مختلف التيارات في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة. ويروى عن إمام المدينة في عصره مالك بن أنس أنه كان يرفض الأخذ بروايات أهل البصرة والكوفة. وينقل جلال الدين السيوطي في كتابه «إسعاف المبطأ برجال الموطأ» قول الإمام مالك «رأيتهم يقدمون ها هنا فيأخذون عن أناس لا يوثق بهم، فقلت إنهم هكذا في بلادهم يأخذون عمن لا يوثق بهم». وينقل عن سفيان بن حرب سؤاله لمالك لماذا لا يحدث عن أهل العراق فقال: «لم يحدث أولونا عن أوليهم فكذلك آخرونا لا يحدثونا عن آخرهم». وكلام الإمام مالك يعكس ذاك الخلاف بين المدرستين اللتين تحدث عنهما الدوري. ويبدو أن الخلاف ليس جديداً بل أخذه ابن أنس عن أسلافه الشيوخ. ويفسر موقفه بالقول «إنما كانت العراق تجيش علينا بالدراهم والثياب ثم صارت تجيش علينا بالعلم» (صفحات ٨٨٠ ـ ٨٨٢).

اختلاف رأي الخالدي عن الدوري جعله يركز بحثه عن نمو ثلاث مدارس قامت بالاستطلاع التاريخي وتشكلت بداية من ثلاثة تيارات: قبلي، مقدس (ديني)، ودنيوي. فالخالدي يغلب البيئة الاجتماعية على البيئة الجغرافية ويرى أن أولى كتابة التاريخ تأثرت

«بدوافع مختلفة مصدرها بيئات اجتماعية متباينة» (ص ٣٨).

وانطلاقاً من هذا التحديد الاجتماعي - الثقافي يقرأ الخالدي الصلات بين فكرة التاريخ والمظلات المعرفية الأربع. فالحديث خدم التاريخ خدمة حسنة «فقد ألهمه أقدم طرائقه وشكله» وجهّزه «بأهم أدواته لإثبات الصحة» وهو الإسناد، وبث فيه «شيئاً من التصاقه الجاف بالوقائع وحرصه على التفاصيل» (ص ١١٧). وأثر الأدب في التاريخ من ناحية الإيجاز والبساطة و «الأطراح التدريجي للإسناد عند كتاب الأدب». فإسقاط الإسناد كان يعني «تحولاً في الأسلوب والمزاج» (ص ١٧٣). وحيثما مست التاريخ الحكمة «خلّفته علماً أدق وأحسن ضبطاً وأشبه بالقانون وأقرب للفائدة العملية وأعمل بمنهج المقارنة» (ص ٢٣١). وبدأ تأثير السياسة في الكتابات التاريخية عندما اقترب العلماء أكثر من محيط الحاكم و«باتوا أعضاء دائمين في دوائر البلاط، يكلفون في كثير من الأحوال بمهمات ديبلوماسية وسواها من شؤون الدولة». (ص ٢٤٤). ومال «العلماء والمؤرخون الذين تنطّحوا للحكم على سلوك الحكام إلى اعتماد نظرة صارمة إلى وظيفة علمهم وقيمته...» (ص ٢٧٢).

ويختصر الخالدي في نهاية كتابه معاني التاريخ من المداخل الأربعة التي قرأ الكتابات التاريخية منها فيرى أن التاريخ بما هو حديث «كان يعني الحفاظ على ماضي الأمة الديني والدنيوي مع التشدد على طرق تناقل الأخبار لا على كونها ممكنة في ذاتها أو غير ممكنة». والتاريخ بما هو أدب «كان يعني التاريخ من حيث هو سجل لرواية الحضارة الإنسانية تلتمس فيه أنماط تتخذ نماذج يسترشد بها السلوك السياسي والأخلاقي». والتاريخ بما هو حكمة «كان يعني إيلاء مزيد من الانتباه المدقق لدور الطبيعة والعقلانية في

قبول الأخبار لتنقية الدين من الخرافات، في أغلب الظن».
والتاريخ بما هو سياسة «كان يعني التاريخ من حيث هو حوليات بيروقراطية سلطانية، مرجعية في دقتها، شاملة في تفاصيلها ومصمّمة أصلاً للاستعمال الإداري» (ص ٢٩١).

تتميز دراسة الخالدي بالدقة في قراءة تطور فكرة التاريخ عند العرب منذ ولادة التراث وصولاً إلى انعقاد «القباب» المعرفية الأربع في بناء تاريخي متكامل شمل محطات تطورت فيها الفكرة من دون انقطاع.



مصادر المقدمة والفصل الأول

١ ـ المختصر في علم التاريخ، محي الدين محمد بن سليمان الكافيجي.
٢ ـ الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، محمد شمس الدين بن أبي بكر بن عثمان السخاوي.
٣ ـ مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي.
٤ ـ المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري.
٥ ـ ما هو التاريخ؟، إدوارد هاليت كار، صفحات ١٢٨ ـ ١٤٢.
٦ ـ علم التاريخ عند المسلمين، فرانز روزنتال، صفحة ٣٩٧ ـ ٣٩٨.
٧ ـ سيرة ابن هشام، مقدمة محمد حسين هيكل.
٨ ـ العقد الفريد، مقدمة أحمد أمين.
٩ ـ قال ابن عباس حدثتنا عائشة، فهد العرابي الحارثي، صفحات ١٩ ـ ٢٥.
١٠ ـ علم التاريخ عند المسلمين، مقدمة صالح أحمد العلي، صفحة ٣٩.
١١ فكرة التاريخ عند العرب، طريف الخالدي.
١٢ ـ تاريخ العبر، مقدمة ابن خلدون.
١٣ ـ طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب، مقدمة صلاح الدين المنجد، صفحات ٣ ـ ٤٠.
١٤ ـ بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، عبدالعزيز الدوري.
١٥ ـ الفهرست، ابن النديم.
١٦ ـ نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون.
١٧ ـ الخطاب التاريخي، علي أومليل.
١٨ ـ إسعاف المبطأ برجال الموطأ، جلال الدين السيوطي.



الفصل الثاني

مقال في تطور المعرفة التاريخية







تاريخ الوعي

كيف تم اكتشاف التاريخ، وتحديداً معرفة التاريخ الإسلامي؟ وكيف توصل المؤرخون المسلمون إلى وعي قوانين التاريخ وعلل الحوادث وأسبابها؟ وكيف تطورت معرفة التاريخ من فن إلى علم بعد قرون من الجهد والتكديس والتجميع ومراكمة العلوم والمعارف؟

أسئلة صعبة والأصعب الإجاب عنها. فالمسألة تتطلّب جهود مؤسسات ومراكز بحوث للاطلاع وقراءة آلاف الكتب المطبوعة إلى آلاف المخطوطات التي تتحدث عن تاريخ الإسلام والمسلمين وما تزال محفوظة حتى الآن في متاحف العواصم الكبرى ومكتباتها.

مشقة البحث لا تغني عن البحث وربما بجهود فردية متراكمة يمكن التوصل إلى تصوّر عام للكتابة التاريخية وتطور معارفها وعلومها وفنونها.

كيف بدأت كتابة التاريخ الإسلامي، ومن أين انطلق المؤرخون؟

للإجابة لا بد من تحديد فضاءات المعرفة وترابط حلقاتها خصوصاً في فترة البدايات الأولى للدعوة الإسلامية. فالبداية عادة تحدد النهاية أو على الأقل تؤثر في مسارها العام وتتأثر بمجال

التكوين الأول وصلته بالمجال الاجتماعي - الثقافي والمحيط الجغرافي - السياسي.

من الصعب حصر المؤثرات الأساسية في ثوابت نهائية، لكن يمكن الإتفاق على تحديد مستويات ساهمت في حدود نسبية في تكوين الوعي الأول وتطوره التاريخي ثم عودة الوعي الأول إلى اكتشاف التاريخ. فهناك مرحلة يمكن أن نطلق عليها تاريخ الوعي، وترافقت مع مرحلة تطورت لاحقاً باستقلال نسبي يمكن تسميتها بوعي التاريخ.

وفي السياقين نهضت القوانين التأسيسية التي لعبت دورها الوظيفي في تحديد مسار اكتشاف قوانين التاريخ. ففي المرحلة الأولى (تاريخ الوعي) تلاصق إكتشاف التاريخ بالحوادث وفي المرحلة الثانية (وعي التاريخ) استقل الوعي.

وفي تاريخ الإسلام هناك ثلاثة محددات يمكن الإنطلاق منها للتفكير في كيفية تطور وعي التاريخ عند المسلمين، وهي: الدين والدولة والسياسة.

على المستوى - المحدد الأول ارتبط التفكير الديني في القرن الهجري الأول بالإيمان المطلق بالدعوة والجهاد في سبيلها. فالمسلم مكلف وعليه إيصال رسالة التوحيد إلى العالم. وتشكل الوعي الديني من القرآن الكريم وحفظه ثم جمعه وتوحيد قراءاته، ثم في تثبيت التقويم الهجري كأساس للاستقلال الزمني عن التواريخ السابقة، ثم تأويل آيات الكتاب المنزلة ومحاولة تفسيرها، ثم الاهتمام بسيرة الرسول ﷺ وأحاديثه، ثم حفظ الحديث وجمعه وتدوينه وأخيراً تدوين السيرة والمغازي (الفتوحات).

لا يمكن فهم تطور المعرفة التاريخية من دون أن نقرأ تحولات القرن الهجري الأول. ففي القرن الأول تأسست مختلف

علوم القرآن الكريم وفيه بدأ التجميع ثم التفسير وضبط القراءات والشرح وصولاً إلى التأويل. فقواعد الفقه والكلام وعلوم الفلسفة والتاريخ بدأت تتأسس فيه وكان الدين هو الدافع الأول لتلك الحركة الإنسانية ـ الفكرية.

بعد الدين هناك المستوى ـ المحدد الثاني وهو الدولة، وتاريخياً يختلف نشوء الدولة في الإسلام عن غيرها من الدول. فهي دولة الدعوة والتوحيد ودولة الفتح. وهي بنية تحتية قبل أن تتحول إلى فوقية، وهي دولة إسلامية مدنية وليست دينية. وهي دولة كلية الوظائف تجمع بين الدستور (القانون) وحرية المعتقد (الاعتراف بالآخر) إلى الترتيبات الإدارية والتنظيمية (الزكاة، الخراج، الجزية، بيت المال، توزيع الثروة، الوقف) وغيرها من أمور تتعلق بدواوين الجيش والنقد وحصر الإرث والإشراف على الإنتاج والأسواق (الأسعار، الموازين، المكاييل) وغيرها من مهمات اقتصادية واستهلاكية.

بعد الدولة هناك المستوى ـ المحدد الثالث وهو السياسة. والمقصود بالسياسة معناها المركب. فهي إدارة وممارسة وفي الآن نفسه اختلافات موروثة (القبيلة والحسب والنسب) وخلافات مستجدة (الصراع على الدولة، والصراع على الأسبقية والأفضلية في الدين) وما تبعها من قراءات مختلفة لتاريخ العقود الأولى للإسلام وبالتالي من قراءات مختلفة لآيات القرآن الأمر الذي أدى إلى نشوء ما يسمى بالطوائف والمذاهب الإسلامية في القرن الثاني والتي اكتملت مدارسها في القرن الثالث للهجرة.

ضمن المحددات المذكورة (الدين، الدولة، والسياسة) تبلور الوعي التاريخي عند المسلمين وتطور إلى فكرة واعية للتاريخ، ثم تطورت الفكرة من خبر إلى منهج تأسس من وحي آيات القرآن

الكريم. وانطلاقاً من المداخل الثلاثة يمكن أن نقرأ البدايات التأسيسية الأولى التي تراكمت في القرن الهجري الأول وأطلقت حركة فكرية شاملة في القرون اللاحقة.

أولاً: الدين... أو وعي الوحدة.

انطلق «الوعي التاريخي» عند المسلمين الأوائل من الكتاب والسنة وسيرة الرسول ﷺ. وشكلت المصادر الثلاثة البدايات الأولى لبلورة نظرية معرفية لنشوء الكون وحصول التطور وتاريخ البشر. وكانت نقطة البدء في تأسيس الوعي تلك الآيات التي تضمنت إشارات تاريخية في القرآن الكريم.

□ **أ** ـ القرآن الكريم.

بدأ وعي الزمن واكتشاف قيمة اليوم مع نزول الوحي وتأسيس الدولة. فالتأريخ الإسلامي ارتبط بالقرآن الكريم وتأسس نظرياً من وحي آياته.

في عهد الرسول ﷺ كانت مهنة الحافظ أو المحدث تعتبر حرفة. ويشترط في الحافظ الأمانة والصدق والذكاء الحاد قبل اختياره. وشكل الحفظ أساس التدوين قبل أن يتحول التدوين إلى مهنة اختص بها بعض الصحابة ثم تطورت لاحقاً إلى علم مستقل.

يورد ابن قيم الجوزية (توفي ٧٥١هجرية) في «زاد المعاد» فصلاً «في كتّابه» أسماء كتبة الوحي وهم «أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والزبير، وعامر بن فهيرة، وعمرو بن العاص، وأُبي بن كعب، وعبدالله بن الأرقم، وثابت بن قيس بن شماس، وحنظلة بن الربيع الأسدي، والمغيرة بن شعبة، وعبدالله بن رواحة، وخالد بن الوليد، وخالد بن سعيد بن العاص، وقيل أنه أول من كتب له، ومعاوية بن أبي سفيان، وزيد بن ثابت وكان

ألزمهم لهذا الشأن وأخصّهم به» وزيد هو الذي أمره الخليفة أبو بكر الصديق، بعد أن شهد موقعة اليمامة وأصابه سهم فلم يضره، بتتبع القرآن وجمعه. ويقال عن زيد «أنه كان حافظاً لبيباً عالماً عاقلاً»، وأمره الرسول بتعلم كتاب يهود ليقرأه عليه إذا كتبوا إليه «فتعلمه في خمسة عشر يوماً».

إلى تدوين آيات القرآن الكريم هناك كتاب الرسول في الصدقات «الذي كان عند أبي بكر، وكتبه أبو بكر لأنس بن مالك لما وجهه إلى البحرين وعليه عمل الجمهور»، وكتابه إلى أهل اليمن «الذي رواه أبو بكر بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده» وفيه «أنواع كثيرة من الفقه، في الزكاة، والديات، والأحكام، وذكر الكبائر، والطلاق، والعتاق، وأحكام الصلاة في الثوب الواحد، والاحتباء فيه، ومس المصحف، وغير ذلك»، ومنها كتابه إلى بني زهير وكتابه في نصب الزكاة و «كان عند عمر بن الخطاب».

بعد الحديبية كتب الرسول ﷺ إلى ملوك الأرض، وأرسل إليهم رسله، فأولهم «عمرو بن أمية الضمري، بعثه إلى النجاشي، واسمه اصعمة بن أبجر». وبعث «دحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر ملك الروم، واسمه هرقل». وبعث «عبدالله بن حذافة السهمي إلى كسرى، واسمه ابرويز بن هرمز بن أنوشروان». وبعث «حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس، واسمه جريج بن ميناء ملك الاسكندرية عظيم القبط». وبعث «شجاع بن وهب الأسدي إلى الحارث بن أبي شمر الغساني ملك البلقاء». وبعث «عمرو بن العاص في ذي القعدة سنة ثمان إلى جيفر وعبدالله ابني الجلندي الأزديين بعُمان». وبعث «العلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوي العبدي ملك البحرين». وبعث «المهاجر بن أبي أمية المخزومي إلى الحارث بن عبد كُلال الحميري باليمن». وبعث «أبا موسى الأشعري،

ومعاذ بن جبل إلى اليمن عند انصرافه من تبوك» ثم «بعث بعد ذلك علي بن أبي طالب إليهم، ووافاه بمكة في حجة الوداع». وبعث «جرير بن عبدالله البجلي إلى ذي الكلاع الحميري، وذي عمرو». وبعث «عمرو بن أمية الضمري إلى مسيلمة الكذاب، وكتب إليه بكتاب آخر مع السائب بن العوام أخي الزبير». وبعث إلى «فروة بن عمرو الجذامي يدعوه إلى الإسلام. وقيل لم يبعث إليه». وبعث «عياش بن أبي ربيعة المخزومي بكتاب إلى الحارث، وسروح، ونعيم بني عبد كُلال من حمير»[1].

بدأ التأسيس أذن في عهد الرسول ﷺ إذ حث على تتبع أخبار وقصص «الأولين» و «الماضين» ووردت آيات كثيرة في هذا المعنى. لذلك نشأ الاهتمام بمعرفة الأخبار وحفظها وتم تسجيلهاوتدوينها منذ بدايات نزول القرآن الكريم فكان هناك الحفظة والكتبة وبعثات التبليغ. وتحولت الكتابة إلى حرفة ومهنة ارتبطت أصلاً بالدعوة ومهمة التبليغ. وبسبب من ارتباط الكتابة بالدعوة نشأت عند المسلمين الأوائل رغبة قوية في التعلم والقراءة وحب المعرفة.

---

(١) هناك فصل في كتاب «البداية والنهاية» للحافظ المؤرخ ابن كثير عن كتّاب الوحي منهم إلى الخلفاء الأربعة، أبان بن سعيد بن العاص، وأبي بن كعب، وعبد مناف بن أسد، وثابت بن قيس بن شماس الأنصاري، وحنظلة بن الربيع بن رياح بن الحارث، وخالد بن سعيد بن العاص بن أمية، وخالد بن الوليد، والزبير بن العوام بن خويلد بن أسد، وزيد بن ثابت، وعامر بن فهيرة (مولى أبي بكر الصديق)، وعبدالله بن أرقم بن أبي الأرقم المخزومي، وعبدالله بن زيد بن عبد ربه الأنصاري الخزرجي، وعبدالله بن سعد بن أبي سرح القرشي العامري، والعلاء بن الحضرمي، وشريح بن الحضرمي، والعلاء بن عقبة، ومحمد بن مسلمة بن جريس بن خالد بن عدي الأنصاري الحارثي، ومعاوية بن أبي سفيان، والمغيرة بن شعبة الثقفي. (الجزء الخامس، صفحات ٣٢٢ ـ ٣٣٧، دار زمزم، الرياض، ١٩٩٤. تحقيق أحمد عبدالوهاب فتيح).

لاحظ فرانز روزنتال ذاك الارتباط بين القرآن الكريم والوعي التاريخي واعتبر أن معرفة الأنساب أقل أهمية من قصص الأيام التي كانت تروى للسامعين غير أنها «أكثر دلالة على وجود الإحساس التاريخي» فقد «كان المهتمون بالأنساب يحفظون معلوماتهم عن ظهر قلب». وأتاح تقدم الإسلام ظرفاً مناسباً «للأنساب أن تنشط إمكاناتها التاريخية». وهنا «نصادف أحد العوامل المساهمة التي مهدت لقبول نظرة التاريخ العالمي في الفكر الإسلامي» إذ إلى معرفة شجرة الأنساب هناك النقوش خصوصاً في جنوب الجزيرة العربية و «تظهر النقوش أن جنوب الجزيرة قبل الإسلام كان فيها شيء من الشعور التاريخي، الذي ظهر بشكل قوي في العصور الإسلامية».

يربط روزنتال ظهور الوعي التاريخي بفكرة «يوم القيامة» إذ شجعت على معرفة الماضي واستقراء المستقبل «لقد كانت تأريخاً للمستقبل بنفس المعنى لوجود تاريخ للماضي». كما «أن شخصية الرسول كانت خطاً فاصلاً واضحاً في كل مجرى التاريخ». ومن الدوافع العملية لدراسة التاريخ «توفر المادة التاريخية والقص التاريخي في القرآن» وأصبح الاهتمام بالمادة التاريخية «أحد فروع المعرفة التي تمت بالارتباط بالقرآن». وخصوصاً «تكرر إشارة القرآن الكريم إلى أساطير الأولين في عدة آيات». أثارت تلك الإشارات المخيلة وبدأ التفكير الفلسفي بعلاقة اليوم باليوم الآخر والصلة الزمنية بين بداية الكون ونهايته.

في القرآن تأسست العناصر المشتركة للوعي التاريخي، ومنه بدأ التفكير في مسألة الوقت الأمر الذي زاد من حاجة المسلمين إلى حفظ الآيات وترتيبها وتدوين الحوادث وتسجيل الوقائع وملاحظة المفارقات.

إلى القرآن الكريم شكلت السنة المصدر الثاني للوعي التاريخي. فالسنة لغة تعني الطريق. وفي إصطلاح المحدثين تعتبر مرادفة للحديث النبوي. والحديث لغة يعني الجديد من الأشياء ويأتي الخبر على القليل أو الكثير. فهو بالنسبة للفقيه المصدر الثاني للتشريع بينما هو بالنسبة للمؤرخ المصدر الثاني للخبر(١). فالحديث والخبر في اللغة مترادفان من وجه ومختلفان في مادة البحث من وجه آخر. لكنها عموماً هي تلك المادة التي تلقاها الصحابة عن المبلغ وشاركوه في تطبيقها واتباعها.

واتفق علماء الحديث والأصول والفقه على أن قضاء الرسول ﷺ وأجوبته وفتاواه وخطبه هي مواد تجريبية تشكل قدوة لكل المجتهدين في مختلف الأبواب والحاجات وهي في مجموعها وقائع وحوادث شاهد فيها الصحابة تصرفات الرسول وسلوكه فحرصوا على حفظها وتبليغها فنقلوها إلى التابعين الذين بلغوها بدورهم إلى من بعدهم. وحرص الصحابة على سنن الرسول ﷺ وامروا بعضهم بعضاً باتباعها. واحتاط الصحابة في رواية الحديث

(١) يقول الحافظ الإمام جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي البغدادي (توفي ٥٩٧ هجرية) في كتابه «تلبيس إبليس» أن السنة في اللغة تعني الطريق «ولا ريب في أن أهل النقل والأثر المتبعين آثار رسول الله ﷺ وآثار أصحابه هم أهل السنة لأنهم على تلك الطريق التي لم يحدث فيها حادث، وإنما وقعت الحوادث والبدع بعد رسول الله ﷺ وأصحابه». أما البدعة فهي «عبارة عن فعل لم يكن فابتُدع، والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطي عليها بزيادة أو نقصان. فإن ابتدع شيء لا يخالف الشريعة ولا يُوجب التعاطي عليها فقد كان جمهور السلف يكرهونه وكانوا ينفرون من كل مبتدع وإن كان جائزاً حفظاً للأصل وهو الاتباع» (ص ٢٨ ـ ٢٩).

ويرى ابن الجوزي أنه إذا كانت البدعة كالمتمم «فقد اعتقد نقص الشريعة» وإذا كانت مضادة «فهي أعظم». واعتبر أن أهل السنة «هم المتبعون» بينما أهل البدعة «هم المظهرون شيئاً لم يكن قَبلُ ولا مُستند له ولهذا استتروا ببدعتهم» (المصدر نفسه، راجع صفحة ٣٠ ـ ٣١).

عنه خشية الوقوع في الخطأ، والتزموا في الخلافة الراشدة السنة وأتقنوا الحديث وضبطوا حروفه ومعناه والتثبت مما يسمعون والتروي في ما يؤدون.

واكتفى علماء النصف الأول من القرن الهجري الأول بتصنيف الحديث إلى نوعين: الأحاديث القدسية وعددها أكثر من مئة حديث وهي تلك التي يضيف فيها الرسول ﷺ قولاً إلى الله عز وجل. والأحاديث الشريفة وتقدر بالآلاف ورواها الصحابة نقلاً عنه. وازداد النشاط العلمي في عهد التابعين إذ ما لبثوا أن تصدروا للرواية وسلكوا سبيل الصحابة وساروا على نهجهم في التثبت في قبول الأخبار والتأكد منها مستخدمين الوسائل التي اتبعها الخلفاء في العهد الراشدي إذ كان يتم التشاور بشأنها أو الإجماع عليها وأحياناً الطلب من الراوي شهادة غيره وأحياناً قبلوا أحاديث كثيرة برواية الآحاد فلم تكن لهم شروط إضافية لقبول الأخبار بل اتبعوا سنة غيرهم من عامة الصحابة.

لم تتشكل تلك المسائل دفعة واحدة بل تدرجت بدورها زمنياً وتطورت من محطة إلى أخرى.

□ **ب ـ** أبو بكر الصديق (توفي سنة **١٣** هجرية): جمع القرآن.

ينقل السيوطي عن البخاري في «تاريخ الخلفاء» الرواية الآتية: «أخرج البخاري عن زيد بن ثابت قال: أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر، فقال أبو بكر: أن عمر أتاني فقال: أن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بالناس، وإني لأخشى أن يستحر القتل بالقرّاء في المواطن فيذهب كثير من القرآن إلا أن يجمعوه، وإني لأرى أن يجمع القرآن، قال أبو بكر: فقلت لعمر: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، فرأيت الذي

رأى عمر، قال زيد: وعمر عنده جالس لا يتكلم ـ فقال أبو بكر: إنك شاب عاقل، ولا نتهمك، وقد كنتَ تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن، فقلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله النبي ﷺ؟ فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من الرِّقاع والأكتاف والعُسُب وصدور الرجال حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة بن ثابت لم أجدهما مع غيره (لقد جاءكم رسول من أنفسكم) إلى آخرها، فكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنها. وأخرج أبو يعلى عن علي بن أبي طالب قال: أعظم الناس أجراً في المصاحف أبو بكر، أن أبا بكر كان أول من جمع القرآن بين اللوحين»، ويعلق السيوطي قائلاً: «إنه أول من أسلم، وأول من جمع القرآن، وأول من سماه مصحفاً، وتقدم دليل ذلك، وأول من سمي خليفة»[1].

أذن أول كتاب في تاريخ المسلمين هو كتاب الله (القرآن الكريم) وهو المصحف الذي تم جمعه في عهد الخليفة الأول. وفي عهد الخليفة الثالث (عثمان بن عفان) تم تشكيل لجنة من كبار الحفاظ والصحابة أشرفت على تنظيم وترتيب المصحف المودع عند حفصة وهو ما تم باتفاق كبار الصحابة والمسلمين آنذاك.

---

(١) هو عبدالله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن لهب بن سعد بن تيم بن مُرة بن كعب بن لؤي بن غالب. وهو الخليفة الراشد الأول، ويلتقي نسبه مع رسول الله ﷺ من مُرة بن كعب بن لؤي. وأول من آمن بالدعوة من الرجال وصاحب الرسول ﷺ في هجرته وفي غزواته كلها.

□ ج ـ عمر بن الخطاب (توفي سنة ٢٣ هجرية): تثبيت التقويم.

قبل نزول الدعوة وخلالها كان التأريخ يبدأ مثلاً من «عام الفيل» فيقال سنة كذا من عام الفيل أو عام الخليج، أو عام الهجرة، أو عام تبوك. وكانت كل قبيلة تؤرخ من حادث مشهور بدأ عندها فلم يكن هناك تاريخ جامع للقبائل.

يقول ابن الأثير في «كامله» كان «بنو إبراهيم يؤرخون من نار إبراهيم إلى بُنيان البيت(. . .) ثم أرّخ بنو إسماعيل من بنيان البيت حتى تفرقوا، فكان كلما خرج قوم من تهامة أرّخوا بمخرجهم، ومن بقي بتهامة من بني إسماعيل يؤرخون من خروج سعد ونهد وجهينة بني زيد من تهامة حتى مات كعب بن لؤي وأرّخوا من موته إلى الفيل(. . .) وقد كان كل طائفة من العرب تؤرخ بالحادثات المشهورة فيها».

بعد الإسلام بدأ البحث عن مشترك تاريخي يربط الشعوب والأقوام والقبائل بتقويم موحد. ولما هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة أمر «بعمل تاريخ» كما يذكر ابن الأثير. واستمر الوضع إلى عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وسبب ذلك كما يقول ابن الأثير أن أبا موسى الأشعري كتب له «أنه يأتينا منك كتب ليس لها تاريخ». وفي رواية أخرى ذكرها ميمون بن مهران أنه «رفع إلى عمر صك محلّه شعبان فقال: أي شعبان؟ أشعبان الذي هو آت أم شعبان الذي نحن فيه؟ ثم قال لأصحاب رسول الله ﷺ ضعوا للناس شيئاً يعرفونه»[1].

---

(١) هناك روايات مختلفة للدوافع التي فرضت اتخاذ القرار وردت عند الصحابة والتابعين كعامر بن شراحيل الشعبي (توفي بين ١٠٣ و ١٠٦ هجرية)، وميمون بن مهران (توفي ١١٨ هجرية)، وعامر بن حفص (أبو اليقظان) توفي ١٩٠ هجرية، وسعيد بن المسيب (توفي ٩٤ هجرية)، ومحمد بن سيرين=

وجمع عمر الناس للمشورة وكانت هناك اقتراحات عدة:

١ ـ قال بعضهم أرخ لمبعث النبي ﷺ.

٢ ـ قال بعضهم لمهاجرة رسول الله ﷺ.

٣ ـ قال بعضهم اكتبوا على تاريخ الروم فإنهم يؤرخون من عهد ذي القرنين.

٤ ـ قال بعضهم اكتبوا على تاريخ الفرس.

وبعد تداول الاقتراحات وجد الخليفة عمر (رضي الله عنه) أن تاريخ الروم يطول (مغرق في القدم). وتاريخ الفرس مبعثر «كلما قام ملك طرح تاريخ من قبله». فاجتمع رأيهم «على أن ينظروا كم أقام رسول الله بالمدينة، فوجوده عشر سنين، فكتبوا من هجرة رسول الله ﷺ(. . .) فإن مهاجرته فرق بين الحق والباطل».

ونقل ابن الأثير عن محمد بن سيرين «قام رجل إلى عمر فقال: أرّخوا. فقال عمر: ما أرّخوا؟ فقال: شيء تفعله الأعاجم في شهر كذا من سنة كذا. فقال عمر: حسن، فأرّخوا. فاتفقوا على الهجرة ثم قالوا: من أي الشهور؟ فقالوا: من رمضان، ثم

= (توفي سنة ١١٠ هجرية). وأهم رواية تلك التي ذكرها عمرو بن دينار عن ابن عباس (رضي الله عنه) حين استشار الخليفة الراشد الثاني أصحابه وما قاله في الموضوع سعد بن أبي وقاص (توفي بين ٥٢ و ٥٥ هجرية) وعبدالرحمن بن عوف (توفي سنة ٣٢ هجرية).

وينفرد ابن عباس بخبر يقول أن التأريخ بدأ عندما «قدم النبي ﷺ المدينة وليس لهم تاريخ. فكانوا يؤرخون بالشهر والشهرين من مقدمه. فأقاموا على ذلك إلى أن توفي رسول الله ﷺ وانقطع التاريخ. ومضت أيام أبي بكر رضي الله عنه على هذا وأربع سنين من خلافة عمر، ثم وضع التاريخ». (راجع السخاوي في «الأعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ»، صفحة ٨١ طبعة دار الجيل، بيروت ١٩٩٢).

قالوا: فالمحرم هو منصرف الناس من حجّهم وهو شهر حرام. فأجمعوا عليه».

وعن سعيد بن المسيب نقل ابن الأثير «جمع عمر الناس فقال: من أي يوم نكتب التاريخ؟ فقال علي بن أبي طالب من مهاجرة رسول الله ﷺ وفراقه أرض الشرك. ففعله عمر». ويذكر ابن الأثير عن عمرو بن دينار «أول من أرخ يعلي بن أمية وهو باليمن» وكان ذلك «سنة سبع عشرة أو ثماني عشرة» من الهجرة.

استحدث الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) العديد من التنظيمات الإدارية والمالية وهو أول من أمر باستخدام التواريخ و «أول من كتب التاريخ من الهجرة»[1].

إلى ذلك هناك شبه إجماع على ترك أمير المؤمنين مسألة خلافته شورى. وتقتصر الاختلافات في رواية آلية انتقال الخلافة إلى عثمان بن عفان من بعده. فهو أوصى بالشورى على أن يتم اختيار الخليفة من ستة (سعد بن أبي وقاص، عبدالرحمن بن عوف، الزبير بن العوام، علي بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، وعثمان بن عفان).

ويقال أنه كان يذكر في مجالسه ثلاثة توفاهم الله كان يفضل استخلافهم وهم أبو عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وسالم مولى أبي حذيفة بن عتبة.

ويشرح السيوطي في «تاريخ الخلفاء» نقلاً عن عمرو بن ميمون

---

(١) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبدالعُزّى بن رياح بن عبدالله بن قُرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي. وهو الخليفة الراشد الثاني، ويلتقي نسبه مع رسول الله من كعب، ويلتقي مع أبي بكر من كعب أيضاً. سماه الرسول ﷺ الفاروق. ولقب بأمير المؤمنين.

آلية انتقال الخلافة إلى عثمان كالآتي: «قيل له: أوص يا أمير المؤمنين واستخلف، قال: ما أرى أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو عنهم راض فسمى الستة، وقال: يشهد عبدالله بن عمر بن الخطاب معهم وليس له من الأمر شيء، فإن أصابت الإمرة سعداً (بن أبي وقاص) فهو ذاك، وإلا فليستعن به أيكم ما أمر، فإني لم أعزله من عجز ولا خيانة(...) فلما فرغوا من دفنه ورجعوا اجتمع هؤلاء الرهط فقال عبدالرحمٰن بن عوف: اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم، فقال الزبير: قد جعلت أمري إلى علي، وقال سعد: قد جعلت أمري إلى عبدالرحمٰن، وقال طلحة: قد جعلت أمري إلى عثمان، قال: فخلا هؤلاء الثلاثة، فقال عبدالرحمٰن: أنا لا أريدها، فأيكما يبرأ من هذا الأمر ونجعله إليه؟(...) فسكت الشيخان علي وعثمان، فقال عبدالرحمٰن: اجعلوه إليّ والله على لا آلوكم عن أفضلكم، قالا: نعم(...) فلما أخذ ميثاقهما بايع عثمان وبايعه علي» (ص ١٣٥).

وفي مسند أحمد عن أبيّ وائل قال: «قلت لعبدالرحمٰن بن عوف: كيف بايعتم عثمان وتركتم علياً؟ قال: ما ذنبي؟ قد بدأت بعلي فقلت: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر؟ فقال: فيما استطعت، ثم عرضت ذلك على عثمان فقال: نعم» (السيوطي، ص ١٥٤).

باختيار عثمان استقرت الخلافة مجدداً وتابع الخليفة الراشد الثالث سنة الخليفتين الأول والثاني خصوصاً من جهة حفظ القرآن وتجميعه وتوحيد ألفاظه وقراءاته[1].

---

(١) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف. وهو الخليفة الراشد الثالث. ويلتقي نسبه مع رسول الله من عبد مناف، ويلتقي مع أبي بكر وعمر من كعب.

□ د ـ عثمان بن عفان (توفي سنة ٣٥ هجرية): توحيد القراءات.

هناك خلاف حول عدد الخلفاء الذين حفظوا القرآن الكريم، وكيف تم جمعه؟

«أخرج الخطيب في التاريخ بسنده عن محمد بن عبادة قال: لم يحفظ القرآن أحد من الخلفاء إلا عثمان بن عفان رضي الله عنه، والمأمون». يعارض السيوطي الأمر ويقول: «هذا الحصر ممنوع، بل حفظه أيضاً الصديق أبو بكر رضي الله عنه على الصحيح وصرح به جماعة منهم النووي في تهذيبه، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه وورد من طريق أنه حفظه كله بعد موت النبي ﷺ».

وأخرج ابن عساكر عن أبي ثور الفهمي نقلاً عن عثمان عندما كان محاصراً في داره قوله: «لقد جمعت القرآن على عهد رسول الله ﷺ». وقال العلماء أنه «أحد الصحابة الذين جمعوا القرآن». والمقصود بالجمع هو الحفظ عن ظهر قلب وليس الجمع في مصحف، لأن أول من جمع القرآن، كما ذكرنا، في مصحف هو الخليفة الأول أبو بكر الصديق بناءً على اقتراح من عمر بن الخطاب، فكلف الصديق زيد بن ثابت بالمهمة فجمع القرآن وأودعت الصحف عند أبي بكر ثم عند عمر ثم عند حفصة بنت عمر. (أخرجه البخاري عن زيد بن ثابت، وأبو يعلي عن علي بن أبي طالب). ويقال مثلاً أن الصحابي قيس بن أبي صعصعة ـ توفي في عهد عمر بن الخطاب ـ أحد من جمع القرآن والمقصود حفظه عن ظهر قلب.

أما المشكلة التي أثارها ابن مسعود مع الخليفة عثمان فهي تتعلق بتوحيد القراءات في قراءة واحدة اعتماداً على المصحف

الذي أودع عند حفصة. وجاء القرار بعد أن تكاثرت المزايدات بين أهل المدينة وحمص والكوفة ودمشق والبصرة في الزعم أن قراءة هذه أصوَب من تلك. فجمع عثمان الصحابة ورأوا جميعاً رأيه وقام بخطوة جمع المصاحف فرفض الأمر ابن مسعود فعزله الخليفة عن ولاية الكوفة.

ويروي علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، توفي سنة ٤٠ هجرية، قصة القرار «قال: ـ الخليفة عثمان ـ أرى أن أجمع الناس على مصحف واحد، فإنكم إن اختلفتم اليوم كان من بعدكم أشدَّ اختلافاً، فقلنا: فنِعْم ما رأيت. فأرسل إلى زيد بن ثابت وسعيد بن العاص فقال: يكتب أحدكما ويملي الآخر، فإذا اختلفتما في شيء فارفعاه إليّ. فكتب أحدهما وأملّ الآخر، فما اختلفا في شيء من كتاب الله عزّ وجل إلا في حرف في سورة البقرة، قال أحدهما: التابوت وقال الآخر التبّوت: فرفعاه إلى عثمان رضي الله عنه فقال: التابوت»[1].

□ هـ ـ الصحابة وحفظ السنّة.

أوصى الرسول ﷺ بأصحابه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم إقتديتم اهتديتم» وقال أيضاً: «لا تسبّوا أصحابي رضي الله عنهم أجمعين». وبسبب من تلك الوصية نال الصحابة التقدير والاحترام[2].

---

(١) هو علي بن أبي طالب بن عبد مناف بن عبدالمطلب. وهو الخليفة الراشد الرابع. وهو أول من أسلم من صغار السن. ويلتقي نسبه مع رسول الله من عبدالمطلب، ومع عثمان من عبد مناف، ويلتقي مع أبي بكر وعمر من كعب. شهد مع الرسول ﷺ المشاهد كلها إلا تبوك.

(٢) يذكر ابن كثير (توفي ٧٧٤ هجرية) في «البداية والنهاية» الاختلافات على «جملة الصحابة» فقد «اختلف الناس في عدتهم» فنقل عن أبي زرعة أنهم يبلغون ١٢٠ ألفاً، وعن الشافعي «توفي رسول الله ﷺ والمسلمون ممن سمع منه ورآه زهاء=

جاءت كلمة الصحابي من الصحبة وهي عند أهل الحديث كل مسلم رأى الرسول ﷺ وأيضاً كل من صحبه سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه(. . .) فهو من أصحابه وكانت سابقته معه وسمع منه ونظر إليه (السنة قبل التدوين، صفحة ٣٨٧). والتابعي هو الجيل الثاني بعد الصحابة وهو من صحب صحابياً.

من المتعذر تعداد الصحابة نظراً لتفرقهم في البلدان وكثرتهم. فابن عباس ذكر أن عددهم وصل إلى عشرة آلاف عام الفتح. وذكر غيره أن عددهم بلغ تسعين ألفاً في حجة الوداع، وبلغ عددهم أكثر من ١١٤ ألفاً يوم وفاة الرسول ﷺ. (راجع السنة قبل التدوين، صفحة ٤٠٦).

أحصى الإمام الحافظ أبو حاتم محمد بن حبّان بن أحمد التميمي البستي (توفي ٣٥٤ هجرية ـ ٩٦٥ ميلادية) في القرن الرابع الهجري مشاهير الصحابة فبلغ مجموعهم ٤١٨ صحابياً منهم من توفي في مطلع القرن الهجري الأول ومنهم من سلخ القرن كله. وقام بتوزيع الصحابة على المدن والأمصار والأقطار، فذكر ١٥٢ صحابياً في المدينة المنورة منهم سهل بن سعد بن مالك الساعدي توفي في المدينة سنة ٩١ هجرية وقيل سنة ٨٨ هجرية و «هو آخر من مات من الصحابة بالمدينة» (ص ٢٨). ويذكر كبار مشاهير

= عن ستين ألفاً». وقال الحاكم أبو عبدالله «يروى الحديث عن قريب من خمسة آلاف صحابي».

ويعلق ابن كثير أن الإمام أحمد بن حنبل روى في مسنده عن ٩٨٧ من الصحابة ووضع «في الكتب الستة من الزيادات على ذلك قرب من ثلاثمائة صحابي أيضاً» (المجلد ٥، صفحة ٣٣٨).

وكان الإمام (أبو عبدالله) محمد بن نصر المروزي (توفي سنة ٢٩٤ هجرية) عدّ قبل ابن كثير بحوالي ٥٠٠ سنة في كتابه «اختلاف العلماء» أكثر من ٧١ راوياً للحديث.

الصحابة الذين ماتوا في المدينة وأبرزهم عبدالله بن عامر بن ربيعة العنزي (من عنزه باليمن) ومات سنة ٨٩ هجرية (ص ٣٨). ومحمود بن الربيع الخزرجي مات سنة ٩٩ هجرية وهو ابن ٩٤ سنة (ص ٥٢) ومحمود بن لبيد بن رافع بن امرىء القيس الأشهلي مات سنة ٩٣ هجرية، وأبو أمامة بن سهل بن حنيف الأنصاري مات سنة ١٠٠ هجرية، والسائب بن يزيد الكندي مات سنة٩١ هجرية (ص ٥٢).

وعاش في مكة المكرمة ٦٢ صحابياً منهم عبدالله بن ثعلبة بن صُعيْر العذري القارىء و «كان من أعلم الناس بالأنساب» مات سنة ٨٩ هجرية، وعامر بن واثلة (أبو الطفيل) مات سنة ١٠٧ هجرية وهو آخر من مات من أصحاب الرسول ﷺ في مكة (ص ٦٤).

ويذكر ٥١ صحابياً في البصرة منهم أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام الخزرجي النجّاري انتقل إلى البصرة في عهد الخليفة الراشد الثاني وسكنها وتوفي سنة ٩١ هجرية وقيل ٩٣ هجرية (ص ٦٥).

ويعدُّ ابن حبّان ٥٥ صحابياً في الكوفة منهم عبدالله بن أبي أوفى الأسلمي مات سنة ٨٧ هجرية وهو آخر «من مات بالكوفة من أصحاب النبي ﷺ». (ص ٨٣). ثم يذكر ٥٥ صحابياً في الشام منهم عبدالله بن بُسْر السلمي من بني مازن بن النجار توفي سنة ٨٨ هجرية و «هو آخر من مات من أصحاب رسول الله ﷺ بالشام» (ص ٩٢). وعدَّ ٢٢ صحابياً في مصر منهم عبدالله بن الحارث الزبيدي وهو «آخر من مات بمصر من الصحابة» ويرجح أنه توفي بعد العام ٦٤ هجرية (ص ٩٦). ثم يذكر ١٦ صحابياً في اليمن، ويذكر خمسة منهم سكنوا خراسان منهم قُثم بن العباس بن

عبدالمطلب (ابن عم رسول الله ﷺ)، وقيس بن سعد بن عبادة الخزرجي خدم الرسول ﷺ عشر سنين من وقت قدومه المدينة وحارب إلى جانب علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في صفين وسكن تفليس خوفاً من معاوية بن أبي سفيان وعاش منحجراً إلى «أن مات بها سنة خمس وثمانين في ولاية عبدالملك بن مروان» (ص ١٠٢).

تحول الصحابة رضي الله عنهم في القرن الأول إلى مراجع لدراسة سيرة الرسول ﷺ ومصادر معلومات عن تاريخ الإسلام في بداياته الأولى وساهموا في تقديم المواد الأولية عن الأوائل. وإلى السيرة، لعب الصحابة دورهم في حفظ الحديث ثم جمعه، كذلك لعب من بقي منهم على قيد الحياة أدواراً متفاوتة في تدوينه الذي تم في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز (أمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب).

□ و ـ تطور التأويل والتفاسير.

تردد المؤرخون في العصر الأول في تدوين الحديث وتأويل آيات القرآن الكريم وكتابة سيرة الرسول ﷺ لأنهم سمعوه يقول: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج» (حديث رواه مسلم في صحيحه).

بدأ الأمر عندما خاف الخليفة الأول أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) بسبب ورعه تفسير معنى آية من آيات القرآن عندما سئل عن معناها فقال «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن فسرت كلام الله تعالى برأيي»[1].

---

(١) ورد قول الخليفة أبو بكر الصديق في كتاب «جامع بيان العلم وفضله» ابن عبدالبر، المجلد الثاني (صفحة ٥١) وكتاب «أعلام الموقعين» ابن قيم الجوزية، =

وبسبب الموقف المذكور انحصرت جهود الصحابة والأوائل في تجميع أحاديث الرسول ﷺ، وجمع تفاصيل سيرته من دون تفسير أو شرح أو تأويل.

لذلك أحجم الجيل الأول عن كتابة السيرة وأعطى أولوية لنقل الحديث وروايته لكنه لم يكترث كثيراً بتدوينه واكتفى بالتشجيع على حفظه. وحصل الأمر نفسه حول تفسير القرآن إذ تردد الجيل الأول في تأويل آياته والاجتهاد بالرأي خوفاً من الوقوع في الخطأ.

يشير محمد عجاج الخطيب في كتابه «السنة قبل التدوين» إلى حرص الصحابة بداية «على نقل الحديث بألفاظه، وبعضهم ترخص عند الضرورة في روايته بالمعنى» (ص ١٢٦).

ورويت إجازة التحديث بالمعنى عن عبدالله بن مسعود، وأبي الدرداء، وأنس بن مالك، وعائشة أم المؤمنين، وعمرو بن دينار، وعامر الشعبي، وإبراهيم النخعي، وابن أبي نجيح، وعمرو بن مرة، وجعفر بن محمد بن علي، وسفيان بن عيينة، ويحيى بن سعيد القطان (ص ١٣٢). وروى الصحابة عن بعض

= المجلد الأول (صفحة ٥٤) وكتاب «تأويل مختلف الحديث» ابن قتيبة الدينوري (صفحة ٢٠) وكتاب «المحصول في علم أصول الفقه» فخر الدين الرازي، تحقيق طه العلواني، المجلد الرابع (صفحة ٣٣٤)، وكتاب «التحصيل من المحصول» سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، تحقيق عبدالحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، المجلد الثاني (صفحة ١٧١)، وكتاب «تفسير الدر المنثور» جلال الدين السيوطي، المجلد السادس (صفحة ٣١٧)، وكتاب «عمدة الحفاظ» شهاب الدين أحمد بن يوسف بن إبراهيم الحلبي المعروف بالسمين، مادة آب (صفحة ٤) وأيضاً مقدمة محقق الكتاب محمود السيد الدغيم (ص ١٨).

كثيراً[1].

ولم يكتف الصحابة «بدراسة الحديث فيما بينهم، بل حثوا على طلبه وحفظه وحضوا التابعين على مجالسة أهل العلم والأخذ عنهم، ولم يتركوا وسيلة لذلك إلا أفادوا منها» (ص ١٤٧). وسار التابعون وأتباعهم «على نهج الصحابة، فكانوا يوصون أولادهم وتلاميذهم بحفظ السنة و حضور مجالس العلم...» (ص ١٤٩). وانتشرت حلقات العلم في كل مكان في دمشق وحمص وحلب والفسطاط والبصرة والكوفة واليمن ومكة والمدينة. ففي جامع دمشق ضمت حلقات أبي الدرداء أكثر من ١٥٠٠ طالب. وفي المدينة غصت حلقات سعيد بن جبير وميمون بن مهران بالطلبة. و«كثيراً ما كانت تعقد مجالس المذاكرة وتقام المناظرات بين أصحاب الحديث لتعرف طرقه، ويكشف عن القوي والضعيف منها» (ص ١٦٣).

إلا أن ازدياد قوة الإسلام واتساع نفوذه في حقبة الفتوحات الكبرى طرحا أسئلة كثيرة وأخذت الحاجة تضغط على الخلفاء في ملاحقة كل التفاصيل عن أحاديث الرسول ﷺ وسلوكه اليومي وحياته الشخصية للاستفادة منها كدليل عمل وممارسة. وبضغط من الحاجات التي فرضتها الفتوحات وما جلبته لدار الإسلام من تنوع ثقافي وثروات أخذت تزداد الأسئلة، وبدورها ضغطت الأسئلة على الجيل الأول لتقديم أجوبة واضحة عن مشاكل معقدة خوفاً من ضياع الأجيال المقبلة. وشكلت الآية ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ

---

(١) «روت عائشة عن الصديق، كما روى عنها، وروى ابن عمر عن ابن عباس، وابن عباس عن ابن عمر، كما روت عائشة عنه، وروى ابن عباس عنها، وروى جابر بن عبدالله عن أبي سعيد الخدري، كما روى أبو سعيد عن جابر، وأنس عن جابر، وجابر عن أنس، وروى ابن عباس عن جابر بن عبدالله، كما روى جابر عنه، وروى أبو سعيد الخدري عن ابن عباس، كما روى ابن عباس عنه» (الخطيب، ص١٤٦).

﴿وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ (الأنعام: ٨٩) قاعدة انطلاق للشرح والتوضيح.

بعدها انتقل الموقف من المحذور الذي وضع الخليفة الأول خطوطه الأولى إلى شروح محدودة لبعض الآيات ثم تطورت إلى تفاسير تعتمد على ظاهر الآية ثم تفاسير تستخدم المقارنة لاستنباط الأحكام الشرعية للرد على سؤال أو استفسار يتعلق بالحلال أو الحرام. إلى جانب أهل الحديث نشأت مدرسة المتكلمين التي تطورت إلى استخدام الأقيسة لاستخراج الحكم الشرعي للرد على مسألة أو موقف. ومن فقه العلماء وأقيستهم التي اختلفت بدورها بين إمام وآخر تأسست مختلف فروع الاجتهاد التي قام بها الأئمة (الراسخون في العلم) في القرن الثاني للهجرة.

اختلاف أقيسة الفقهاء والأئمة فتح باب الاجتهاد في النص وتأويله في ظاهره وباطنه وأخذت تتفرع المدارس والمذاهب إلى فلسفية تعليمية وتثقيفية وظاهرية وباطنية ومواقف وسط تجمع المشترك بينها، إذ ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (آل عمران: الآية ٧). ومن اختلاف تأويل الآيات المحكمات والمتشابهات تطور الفقه. وتطور الاختلاف في التفسير حقبة بعد حقبة وصولاً إلى نشوء نظام فقهي متكامل. ومن الاختلاف دخلت فكرة التاريخ في الفلسفة الإسلامية وانتقلت فكرة الزمان إلى الكتابات التاريخية وتقدمت معرفياً على نحو ما سنأتي على ذكره.

□ ز ـ بين الدين والدولة.

تولى عمر بن عبدالعزيز الخلافة في وقت وصلت فيه

العلاقات بين الدولة والمعارضة السياسية إلى استقرار نسبي في عهد سلفه سليمان بن عبدالملك.

شكلت ولاية عبدالعزيز مفاجأة في سياق كانت الدولة الأموية رسخت مواقعها وحققت الكثير من الفتوحات، الأمر الذي زاد من ثروة الخزينة والثورات السياسية.

حاول الخليفة عمر أن يعيد التوازن بين الدولة والدين متبعاً نهج الخلفاء الراشدين ونجح إلى حد كبير في تليين مواقف المعارضة. وترافق الأمر مع تراجع الفتوحات وفك الحصار عن القسطنطينية وإفراغ الخزينة من مداخيلها المالية بسبب إعادة توزيع الثروة بشكل لم ينسجم كثيراً مع حجم مصادرها. فزادت النفقات على المداخيل في وقت لم تسهِم سياسة العدل في إنهاء مشاكل الاعتراض السياسي على الدولة.

إلا أن فترة الخليفة الزاهد على رغم قصرها تركت أثرها العميق في وجدان المؤرخين وهو أمر نلاحظه في التقدير الخاص الذي حظي به الخليفة العادل في تغطية أخباره وسيرته الشخصية.

تعمد المؤرخون إبراز حسنات الخليفة عمر بن عبدالعزيز لتبيان الاختلاف بين عهده وعهد سلفه سليمان والعهود السابقة من ولاية معاوية بن أبي سفيان إلى ولاية الوليد بن عبدالملك.

تميزت الفترة التي سبقت ولاية سليمان بن عبدالملك بسيطرة الدولة على الحياة العامة للناس، الأمر الذي دفع الصحابة والعلماء والفقهاء إلى ممارسة الضغوط على الخليفة لتحرير الدين من سيطرة الدولة ونجح الصحابة والتابعون في تسجيل مكاسب مهمة خصوصاً في انتزاع نوع من الاستقلال الذاتي للرقابة الدينية (الفتاوى) والقضاء وترك للدولة هامش في المسائل العسكرية والمالية والإدارية.

اختلفت التجربة الأموية في الحكم عن التجربة الراشدة حين نزعت الدولة في العهد الأموي إلى فرض سيطرتها السياسية وتثبيت الخلافة وراثياً، بينما سادت العهد الراشدي حالات اندماجية بين الدولة والدين وصلت إلى حد الوحدة بين الطرفين نهضت على أساس أن الدولة بنية متكاملة أساسها الشرع والشورى في مختلف الفروع الحربية والإدارية والمالية والقضائية.

وبسبب اختلاف ظروف المرحلتين تميزت الفترة الأموية إلى عهد سليمان بن عبدالملك بتقاسم الوظائف بين الدولة ورجالها والدين ورجاله. وأدى التقاسم الوظائفي إلى توزيع المَهَمَّات بين الطرفين لمنع التصادم من جهة وفرض رقابة شرعية على الدولة من جهة أخرى. مع ذلك استقلّت الدولة في اختصاصاتها وفرض الصحابة ومن تبعهم والعلماء والفقهاء هيبتهم الشرعية والتاريخية وانتزعوا من الدولة الكثير من المَهَمَّات التي هي أصلاً من اختصاصات الدين.

وقبل تولي عمر بن عبدالعزيز بتوصية من سليمان بن عبدالملك الخلافة مرت فترات من الاضطرابات السياسية في المرحلة التي تلت رحيل يزيد بن معاوية، وتركت تلك الفترة المضطربة آثارها وأربكت أخبارها العديد من المؤرخين خصوصاً سنوات المواجهة بين المروانيين والزبيريين.

لا يتفق المؤرخون مثلاً على خلافة مروان بن الحكم (والد عبدالملك بن مروان) فهناك من يعترض عليها ويعتبر عبدالله بن الزبير (بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبدالعزى بن قصي الأسد) وهو شقيق عروة وروى عن الرسول ﷺ ٣٣ حديثاً هو الخليفة الشرعي. ومن هؤلاء جلال الدين السيوطي الذي يؤيد رواية الذهبي وما قاله في «أن مروان لا يُعد في أمراء المؤمنين، بل هو باغ خارج على ابن الزبير، ولا عهده إلى ابنه صحيح، وإنما صحت خلافة

عبدالملك (بن مروان) من حين قتل ابن الزبير فإنه استمر بمكة خليفة إلى أن تغلب عبدالملك فجهز لقتاله الحجاج في أربعين ألفاً، فحصره بمكة أشهراً ورمى عليه بالمنجنيق، وخذل ابن الزبير أصحابه، وتسللوا إلى الحجاج، فظفر به وقتله وصلبه، وذلك يوم الثلاثاء لسبع عشرة خلت من جمادى الأولى ـ وقيل: الآخرة ـ سنة ثلاث وسبعين» (راجع «تاريخ الخلفاء» صفحة ٢١٢).

في خلاف المؤرخين على المسألة وجهة نظر بسبب فراغ السلطة الذي نشأ عن موت معاوية بن يزيد بن معاوية (أبو عبدالرحمٰن). فابن يزيد استمر «مريضاً إلى أن مات، ولم يخرج إلى الباب، ولا فعل شيئاً من الأمور، ولا صلى بالناس، وكانت مدة خلافته أربعين يوماً، وقيل: شهران، وقيل: ثلاثة أشهر، ومات وله إحدى وعشرون سنة، وقيل: عشرون سنة». ولما كان معاوية بن يزيد على فراش الموت «قيل له: ألا تستخلف؟ قال: ما أصبت من حلاوتها فلم أتحمل مرارتها».

مات ابن يزيد بعد ٤٠ يوماً على خلافته ولم يستخلف أحداً الأمر الذي فتح باب الصراع على السلطة السياسية فقام من جهة عبدالله بن الزبير «أبوه أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه وعنها. وأم أبيه صفية عمة رسول الله ﷺ» (السيوطي، ص ٢١١). وكان «ممن أبى البيعة ليزيد بن معاوية وفرّ إلى مكة ولم يدعُ إلى نفسه لكن لم يبايع. فلما مات يزيد بويع له بالخلافة، وأطاعه أهل الحجاز واليمن والعراق وخراسان». ثم خرج من جهة أخرى «مروان بن الحكم[1]

---

(١) مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف. ويلتقي رسول الله ﷺ من عبد مناف. وهو والد عبدالملك (أبو الوليد) وعبدالعزيز (أبو عمر). والخليفة عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم هو ابن أخ الخليفة عبدالملك بن مروان.

فغلب على الشام ثم مصر، واستمر إلى أن مات سنة خمس وستين، وقد عهد إلى ابنه عبدالملك.» (السيوطي، ص ٢١٢).

مرت الخلافة في حال «ازدواجية السلطة» لفترة ٨ سنوات بين ٦٥ و ٧٣ هجرية تنازع خلالها الحكم عبدالملك بن مروان وعبدالله بن الزبير[١] فانتصر الأول وقتل الثاني فتوحدت السلطة وتوحد مركز الخلافة في دمشق من دون منازع.

وكشف موت الحجاج بن يوسف في آخر أيام الوليد بن عبدالملك عن اختلافات في التوجه السياسي العام. فالوليد تفجّع عليه وولى مكانه يزيد بن أبي مُسلم كاتب الحجاج، فكفى وجاوز. فقال الوليد: مات الحجاج وولّيت مكانه يزيد بن أبي مُسلم، فكنت كمن سقط منه درهمٌ وأصاب ديناراً. ونُقل عن الوليد كان عبدالملك يقول: الحجاج جِلْدة ما بين عينيّ وأنفي. وأنا أقول إنه جلدةُ وجهي كله. وذكر أنه لما بلغ عمر بن عبدالعزيز موتُ الحجاج خرّ ساجداً. وكان يدعو الله أن يكون موته على فراشه ليكون أشدّ لعذابه في الآخرة.

ويشير الخبر الذي ذكره ابن عبد ربه في «العقد الفريد» إلى وجود خلافات في التوجهات السياسية في الدولة الأموية بين جناح الوليد وجناح سليمان الذي كان يعطف على عمر بن عبدالعزيز

(١) هو عبدالله بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبدالعُزّى بن قصي بن كلاب. يلتقي ورسول الله من قصي. ويلتقي علي وعثمان من قصي أيضاً. ويلتقي أبو بكر وعمر وطلحة (بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي) من كعب بن لؤي. وهو شقيق عروة بن الزبير. والده الزبير ابن عمة الرسول ﷺ.

ويحترمه كثيراً[1].

ويرى المسعودي في «مروج الذهب» أن الصراع القبلي لم يكن بين التحالف الأموي وحلفاء الدعوة العباسية بل أنه طال أيضاً العصبيات الصغيرة في المعسكر الأموي. فهو يذكر إلى جانب التناقض القبلي الكبير بين العصبيات اليمانية والنزارية تلك العصبيات العائلية في البيت الواحد ويشير إلى ذاك الخلاف الذي نشب بين الأمويين عندما تولى عمر بن عبدالعزيز الخلافة مستنداً إلى رواية ذكرها أبو الخطاب عن أبي جعدة بن هبيرة المخزومي وكان أحد وزراء مروان وانحاز إلى العباسيين عندما قويت شوكتهم.

ويروي ابن هبيرة في مجلس أبى العباس واقعة جرت عندما كان يشارك في حصار القسطنطينية يقول فيها «كنا مع مسلمة بن عبدالملك عام الخليج بالقسطنطينية إذ ورد عليه كتاب عمر بن عبدالعزيز بنعي سليمان (بن عبدالملك) ومصير الأمر إليه، فبعث إليّ فدخلت عليه، فرمى بالكتاب إليّ فقرأته، ثم اندفع يبكي، فقلت: أصلح الله الأمير! لا تبكِ على أخيك، ولكن ابكِ على خروج الخلافة من ولد أبيك إلى ولد عمك، فبكى حتى اخضلت لحيته». كان ذلك سنة ٩٩ هجرية وقبل زوال دولة الأمويين بأكثر

---

(١) تولى سليمان بن عبدالملك الخلافة في أجواء صراعات نشبت بين مراكز قوى الأسرة الأموية. فالوليد بن عبدالملك (توفي ٩٦ هجرية) كان يريد استخلاف ابنه عبدالعزيز بينما اتجهت الأسرة إلى تنفيذ وصية عبدالملك بخلافة سليمان بعد رحيل شقيقه الوليد.

ويتهم بعض المؤرخين سليمان بالنزوع إلى الانتقام من رموز العهد السابق ويحمله بعضهم مسؤولية قتل فاتح بلاد ما وراء النهر قتيبة بن مسلم، وفاتح بلاد السند محمد بن القاسم، وفاتح أجزاء بلاد الأندلس موسى بن نصير، ويتهم أيضاً بإخفاء فاتح الأندلس طارق بن زياد.

من ٣٠ سنة، إذ مال سليمان في حياته إلى عمر بن عبدالعزيز وأعجب بورعه وتقواه فوصى الخلافة إلى ابن عمه ثم يزيد بن عبدالملك من بعده. وفعلاً ساد عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز الورع والتقوى وكان مثاله في الحكم الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب. فأمه كما يقول المسعودي هي «بنت عاصم بن عمر بن الخطاب»[1].

□ ح - عمر بن عبدالعزيز (توفي سنة ١٠١ هجرية): تدوين الحديث.

يعتبر الخليفة عمر بن عبدالعزيز على رأس الجيل الثالث

---

(١) كان الصراع الداخلي قد استفحل في نهاية عهد يزيد بن معاوية حين رفض عبدالله بن الزبير مبايعته وتوسعت حركة الزبير بعد استشهاد الحسين بن علي رضي الله عنه في موقعة كربلاء (٦١ هجرية) وقام بالدعوة لنفسه. فأرسل يزيد جيشه إلى المدينة بقيادة مسلم بن عقبة وتمكن الأمويون من دخولها وقتل العديد من الصحابة (٦٣ هجرية). وتجدد القتال بعد انسحاب الجيش من المدينة وحصول انتفاضة في مكة المكرمة فتوجه إليها الجيش بقيادة الحصين بن نمير ودخلها بعد قصفها بالمنجنيق فتصدعت جدران الكعبة المشرفة واندلعت النيران في أركانها وكسوتها (سنة ٦٤ هجرية) وخلال المعارك جاء خبر وفاة يزيد بن معاوية فانسحب الجيش من دون القضاء على ثورة عبدالله بن الزبير. وتجدد الصراع في عهد معاوية بن يزيد بن معاوية واستمر إلى تولي عبدالملك بن مروان فتوجه قائد جيشه الحجاج بن يوسف الثقفي ودخل المدينة ثم حاصر مكة وقذفت بالمنجنيق فتصدعت جدران الكعبة المشرفة مرة أخرى. وتم إعادة بناء الكعبة، بعد مقتل الزبير، مرة ثانية في أقل من عشر سنوات (٧٣ هجرية).

وتجدد الصراع في نهاية عهد الوليد بن عبدالملك فحصلت فتنة في الكوفة قتل خلالها على يد الحجاج أحد الأئمة الأعلام سعيد بن جبير في سنة ٩٥ هجرية.

روى ابن جبير بن هشام الوابلي عن ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وأبي هريرة وابن الزبير وأبي سعيد الخدري. وروى عنه عمرو بن دينار وأيوب السختياني والأعمش وسلمة بن كهيل.

وكان ولي إمرة المدينة المنورة في عهد الوليد بن عبدالملك الذي أنشأ جامع بني أمية في دمشق. وتبوأ منصب وزير في عهد سليمان بن عبدالملك. بويع لسليمان بعد رحيل الوليد سنة ٩٦ هجرية وقبل وفاته سنة ٩٩ هجرية أوصى بالخلافة إلى عمر (بن مروان) بن عبدالعزيز فانتقلت إليه.

روى عمر بن عبدالعزيز عن عروة بن الزبير، وأبي بكر بن عبدالرحمٰن، والربيع بن سبرة. وروى عنه الزهري، والزهري هو شيخ الإمام مالك بن أنس وأستاذ محمد بن إسحٰق واضع أول سيرة متكاملة، وأبو بكر بن حزم. مات الخليفة بن عبدالعزيز شاباً وله أربعون سنة وكانت مدة خلافته سنتان ونصف. وعلى رغم قصرها أنجز أهم عمل وهو تدوين الحديث.

جاء الاهتمام بأحاديث الرسول ﷺ بعد جمع كتاب الله. وبدأ الاهتمام بحفظها وروايتها في عهد الخلفاء الراشدين، وتزايد الاهتمام بالجمع والنقل مع الأيام حين تزايدت الحاجة إلى معرفة سيرة الرسول للاستفادة من أحكامه وعبره لمواجهة التحديات الجديدة في مرحلة قويت شوكة الإسلام واتسعت فتوحاته.

تنتقل كتب الحديث عن الخليفة الأول (أبو بكر) ١٤٢ حديثاً، والخليفة الثاني (عمر) ٥٣٩ حديثاً، والخليفة الثالث (عثمان) ١٤٦ حديثاً، والخليفة الرابع (علي) ٥٨٦ حديثاً. ومجموع ما روي عن الخلفاء الراشدين الأربعة ١٤١٣ حديثاً. وإلى الأحاديث المروية والمنقولة والمدونة في العهد الراشدي، هناك الأحاديث التي رواها كبار الصحابة الذين عايشوا مرحلة الدعوة من بدايتها وعرفوا الرسول ﷺ ورافقوه وتعد بالآلاف، منها ما رواه أُبي بن كعب (٩٢ حديثاً) توفي في عهد الخليفة الراشد الثالث سنة ٣٠ هجرية، أبو سعيد الخدري (كان غلاماً عندما عرف الرسول)

روى عنه ١١٧٠ حديثاً توفي سنة ٧٤ هجرية وقيل ٦٤ و ٦٣ و ٦٥ هجرية، عبدالله بن عمر روى ٢٦٣٠ حديثاً، أنس بن مالك (كان غلاماً عندما عرف الرسول) روى ٢٢٨٦ حديثاً توفي سنة ٩١ وقيل ٩٣ هجرية، جابر بن عبدالله (خدم الرسول غلاماً) وروى ١٥٤٠ حديثاً توفي سنة ٧٤ وقيل ٧٨ هجرية، عبدالله بن عباس (تعرف على الرسول وهو ابن ١٣ سنة) روى ١٦٦٠ حديثاً توفي سنة ٦٨ هجرية، وأبو هريرة (أسلم السنة السابعة للهجرة وصحب الرسول أربع سنوات) روى عنه ٥٣٧٤ حديثاً وتوفي سنة ٥٩ وقيل ٥٧ هجرية[١].

ويتساءل بعض الباحثين في مقالاته «أن أقلّ الناس صحبة للرسول هم أكثرهم حديثاً عنه. وإن أعرقهم صحبة هم أقلهم حديثاً». الجواب عن هذا التساؤل يمكن تفسيره بالحاجة التي تزايدت بعد اتساع رقعة انتشار الدعوة وتعدد المَهَمَّات وتنوعها وهو

---

(١) يشير محمد عجاج الخطيب في كتابه «السنة قبل التدوين» إلى أن أبي هريرة هو أكثر من روى الحديث (٥٣٧٤ حديثاً) وعبدالله بن عمر بن الخطاب (٢٦٣٠ حديثاً) وأنس بن مالك (٢٢٨٦ حديثاً) وعائشة أم المؤمنين (٢٢١٠ أحاديث) وعبدالله بن عباس (١٦٦٠ حديثاً) وجابر بن عبدالله الأنصاري (١٥٤٠ حديثاً) وأبو سعيد الخدري (١١٧٠ حديثاً) وعبدالله بن مسعود (٨٤٨ حديثاً) وأبي ذر الغفاري (٢٨١ حديثاً) وأبي الدرداء (١٧٩ حديثاً).

ويرى الخطيب في كتابه أن معنى السنة اختلف في اصطلاح المشترعين:

علماء الحديث نقلوا ما يتصل به من سيرة وخلق وشمائل وأخبار وأقوال وأفعال سواء أثبتت ذلك حكماً شرعياً أم لا.

علماء الأصول بحثوا عن المشرّع الذي يضع القواعد للمجتهدين ويبيّن للناس دستور الحياة، فاهتموا بأقواله وأفعاله وتقريراته التي تثبت الأحكام.

علماء الفقه بحثوا عن أعماله وأقواله للدلالة على حكم شرعي، فهم يريدون تبيان حكم الشرع في أفعال العباد وجوباً أو حرمة أو إباحة أو غير ذلك. (راجع صفحات ١٥ ـ ١١٦).

أمر فرض على رجال الدولة البحث عن أجوبة كدليل عمل يرشدهم في الحكم والقيادة. وبما أن كبار السن من الصحابة توفاهم الله لعب صغار السن من صحابة الرسول ﷺ دوراً مهماً في توضيح وشرح الكثير من الملابسات والوقائع.

وعندما جاء الجيل الثالث ازدادت الحاجة إلى تدوين الأحاديث وضبطها ومعرفة سيرة الرسول ﷺ وأخباره وأحاديثه. وكان لا بد من خليفة يأخذ المبادرة الشجاعة في الوقت المناسب، فأقدم عمر على الخطوة في سنة ٩٩ هجرية وكتب إلى أبي بكر بن حزم (شيخ من شيوخ المحدثين) نائبه في الإمرة والقضاء على المدينة المنورة يقول: «انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ، ولتفشُوا العلم، ولتجلسوا حتى يُعلَم من لا يَعلمُ، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سراً» (صحيح البخاري).

إلى ابن حزم، (توفي ١٢٠ هجرية)، أمر الخليفة الأموي أحد أئمة المسلمين وعالم الشام والمدينة محمد بن شهاب الزهري، (توفي سنة ١٢٥ هجرية وقيل ١٢٤ و ١٢٣ هجرية)، وابن أبي ذئب وعبدالرحمٰن الأوزاعي (توفي ١٥٧ هجرية) بتدوين حديث الرسول ﷺ فدوَّن له في ذلك كتاباً.

يرفض محمد عجاج الخطيب في كتابه «السنة قبل التدوين» فكرة تأخر التدوين ويقول أن «الرسول ﷺ أباح كتابة الحديث بعد منعها» (ص ٥٣٠). ويرى أن التدوين مرّ في مرحلتين: الأولى التدوين الفردي وهو أمر وقع في عهد الرسول ﷺ وفي عهد الصحابة والتابعين حين أقدموا على تقييد الحديث وحفظه في الصحف والرقاع والعظام. واشتهرت آنذاك مدونات كثيرة. واتفق

على أن أول المصنفات المدونة كانت الصحيفة الصادقة لعبدالله بن عمرو بن العاص (٧ ق الهجرة ـ ٦٥ هجرية) ضمت ألف حديث ورآها مجاهد بن جبر (٢١ ـ ١٠٤ هجرية). وصحيفة جابر بن عبدالله الأنصاري (١٦ ق. الهجرة ـ ٧٨ هجرية) وهو أستاذ المؤرخ النسّابة وهب بن منبه (توفي ١١٤ هجرية). والصحيفة الصحيحة لهمام بن منبه (٤٠ ـ ١٣١ هجرية). وصحف خالد بن معدان الحمصي (توفي ١٠٤ هجرية). واشتهرت الصحف المذكورة كمصادر ومستندات في النصف الأول من القرن الهجري الأول.

بعد مرحلة التدوين الفردي ضغطت الحاجات على الدولة لإعطاء المزيد من الاهتمام لجمع الحديث وكتابة السنة فبدأت ما يسميه الخطيب مرحلة التدوين الرسمي. وأول محاولة سجلت في هذا الموضوع كانت مبادرة أمير مصر آنذاك عبدالعزيز بن مروان حين كلف التابعي كثير بن مرة الحضرمي تدوين الحديث. وإذا صح هذا الخبر تكون مبادرة أمير مصر سبقت مبادرة الخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز حوالي ربع قرن من بدء التدوين الرسمي (ص ٥٣٢). بعدها جاءت مبادرة عمر بن عبد العزيز «حين أمر بجمعها على أيدي كبار علماء التابعين، وأمر المسؤولين في مختلف أقاليم الدولة الإسلامية الاعتناء بالحديث الشريف، وتشجيع العلماء على عقد حلقات دراسته في المساجد، وشارك عمر بن عبدالعزيز العلماء في ذلك، ووزع قبل وفاته ما كتبه الإمام الزهري» (ص ٣٤١).

بدأت حركة تدوين الحديث وتصنيفه في نهاية المئة الأولى الهجرية ومعها بدأ جمع أخبار الرسول ﷺ منذ ولادته إلى وفاته وصولاً إلى أخبار المغازي والسير وأيام العرب قبل نزول

الدعوة[1].

□ ط ـ أبو جعفر المنصور (توفي ١٥٨ هجرية): تدوين السيرة.

تعتبر فترة أبو جعفر المنصور (ثاني الخلفاء العباسيين) من أعقد الفترات فهي تجمع الخراب بالعمران، والثورة الثقافية بالتسلط السياسي، وفيها تم محاربة الأئمة والفقهاء وفي الآن ملاحقة تمرد أطراف الدولة والزنادقة. وبسبب كثرة تناقضاتها يصعب حصر نتائجها سلباً أم إيجاباً. ففي عهده (١٣٧ ـ ١٥٨ هجرية) تم تثبيت الدولة الجديدة (العباسية) فأقدم لتعزيز الأمر على قتل أبو مسلم الخراساني (صاحب الدعوة العباسية وقائد الثورة ضد الخلافة الأموية) وشرع في بناء بغداد (مركز الدولة). وفي عهده انقلب العباسيون على آل البيت فأقدم على إعتقال الأخوين محمد وإبراهيم ابني عبدالله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب

---

(١) .بسبب الورع وعامل الخوف انتشرت، في نهاية القرن الأول ومطلع الثاني للهجرة، عادة سيئة عند بعض العلماء والفقهاء عرفت بظاهرة كراهية الكتابة والاعتماد على الحفظ. وكان بعض العلماء يكتب الحديث وبحفظه ثم يتلف ما كتبه الأمر الذي أدى إلى الخلط لاحقاً. وحارب العلماء والفقهاء ظاهرة إتلاف الكتب أو دفنها بعد رحيل صاحبها بوصية منه. وروى عبدالله بن عمرو عن الرسول ﷺ أنه قال: «قيدوا العلم. فقلت: يا رسول الله: وما تقييده؟ قال: الكتابة». وروى رافع بن خديج قال: «قلنا يا رسول الله: إنّا نسمعُ منك أشياء أفنكتبها؟ قال: اكتبوا ولا حرج».

ورجحت مقالة الكتابة على الحفظ واستمر بعض العلماء على تلك العادة السيئة بذريعة أنها تشغل عن العبادة. ورد العلماء عليها «أن التشاغل بالعلم أوفى العبادات». وروى المروزي عن أحمد بن حنبل أنه سئل عن رجل أوصى أن تدفن كتبه فقال «ما يعجبني أن يدفن العلم»، وقال أيضاً «لا أعرف لدفن الكتب معنى». وهكذا رجحت مقالة الإملاء من الكتابة لا من الحفظ، ووَقْفُ الكتب لطلبة العلم خير من إتلافها، وخير للعلم تقييده وكتابته.

بعد خروجهما عليه فقتلهما مع جمهرة من آل البيت. ثم انتزع بالقوة شرعية تمثيل البيت الهاشمي لمصلحة العباسيين فهو شقيق الخليفة العباسي الأول عبدالله بن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب بن هاشم (المعروف بأبي العباس السفاح) الذي سبق وتم مبايعته بالكوفة سنة ١٣٢ هجرية وهزم آخر الخلفاء الأمويين في الشام (مروان بن محمد بن مروان بن الحكم). واصطدم المنصور مع العلماء والفقهاء وأشار إلى ضرب الإمام أبو حنيفة على القضاء ثم سجنه فمات بعد أيام. وقيل كما يذكر السيوطي في تاريخه، أنه قتله بالسم لكونه أفتى بالخروج عليه، كذلك أفتى الإمام مالك بن أنس بالخروج عليه ودعم ثورة محمد بن عبدالله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، كذلك أمر نائبه في مكة المكرمة بسجن سفيان الثوري في سنة ١٥٨ هجرية وكان يفكر بقتله لو لم يصب بمرض ويموت. وفي عهده نجح عبدالرحمٰن بن معاوية بن هشام بن عبدالملك بن مروان في دخول الأندلس والاستيلاء عليها في سنة ١٣٨ هجرية وتأسيس الحكم الأموي الذي دام إلى ما بعد العام ٤٠٠ هجرية. وشهد عهده أيضاً تطور علم التدوين وصنف الكثير في الحديث والفقه والتفسير مثل تصنيف عبدالملك بن جريج في مكة (توفي ١٥٠ هجرية) ومالك بن أنس (صاحب كتاب الموطأ) في المدينة (توفي ١٧٩ هجرية) والإمام الأوزاعي في الشام (توفى ١٥٧ هجرية وقيل ١٥٠ هجرية)، وحماد بن سلمة في البصرة، وسفيان الثوري (توفي ١٦١ هجرية) في الكوفة، وصنف أبو حنيفة في الفقه والرأي، وصنف ابن إسحٰق (توفي ١٥١ هجرية) في المغازي وسيرة الرسول ﷺ.

تختلف فترة المنصور (الخليفة العباسي الثاني) عن فترة السفاح (الخليفة الأول). فالمنصور قام بتثبيت الدولة وتعزيز سلطتها وهيبتها بينما كانت فترة السفاح مرحلة إنتقالية اختلطت فيها

مراكز القوى وتصادمت ضمن توازن مسحوب[١].

تميز المنصور بقسوته الشديدة في حسم الصراع لمصلحة الدولة وتوحيد مراجعها ومواقعها فقام بسحق عمه عبدالله بن علي مستخدماً أبا مسلم الخراساني لضرب ثورته، ثم أمر باغتيال الخراساني في ١٣٧ هجرية، وقام بسجن عبدالله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب وقتله لاحقاً، ثم قتل محمد بن عبدالله بن عمرو بن عفان الأموي في ١٤٤ هجرية. وثار محمد بن عبدالله بن حسن في المدينة فسحق ثورته في ١٤٥ هجرية، ثم ثار شقيقه إبراهيم بن عبدالله بن حسن في البصرة فسحق في نهاية ١٤٥ هجرية. فالمنصور حارب العصبيتين الأموية والهاشمية وقاتلهما.

آنذاك لم تكن المذاهب السنية والشيعية تأسست فقهياً بل كانت مجرد وجهات نظر يقول بها الأئمة والعلماء لذلك توجهت ضربات المنصور ضد كل من عارضه أو خالفه إنطلاقاً من نزعة عصبية تميل إلى أولاد العباس ضد أولاد علي (رضي الله عنه). ونظراً لتشدده لم يميز بين الأموي والهاشمي أو بين الإمام جعفر الصادق (توفي ١٤٨ هجرية) والإمام أبي حنيفة (توفي ١٥٠ هجرية)[٢].

آنذاك كان العلماء أصدقاء يتعلمون من بعضهم ويعلمون

---

(١) شقيق السفاح، وهو عبدالله بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب. ويلتقي رسول اللهَ من عبدالمطلب.

(٢) ظهرت أول طائفة مذهبية في الإسلام في نهاية العهد الأموي بعد القضاء على انتفاضة زيد بن علي في الكوفة سنة ١٢٢ هجرية. وبمقتل الإمام زيد قام المذهب الزيدي وانتشر في بقاع من العراق وفارس وآسيا الوسطى واليمن. ويختلف المذهب الزيدي عن الشيعة الإمامية نسبة إلى زعيمها الإمام محمد الباقر.

بعضهم بعضاً، وكانت خلافاتهم فقهية وليست مذهبية. وليس غريباً أن تنشأ مختلف المذاهب في وقت واحد تقربياً فجاء جعفر الصادق وأبو حنيفة وبعدهما مالك بن أنس ثم محمد بن إدريس الشافعي (توفي ٢٠٤ هجرية) تلميذ مالك، ثم أحمد بن حنبل (توفي ٢٤١ هجرية) تلميذ الشافعي. وعاصر الصادق أبو حنيفة ومالك والإمام الأوزاعي وسفيان الثوري وعبدالله بن مبارك (توفي ١٨١ هجرية).

وحين أراد المنصور تثبيت الدولة قام بضرب مراكز القوى السياسية والمراجع الدينية وحاول إخضاع العلماء والفقهاء والأئمة وآل البيت لمصلحة شرعية واحدة هي شرعية الخلافة العباسية فأقدم على إزالة مختلف العقبات التي يمكن أن تشكل نقطة ضغط على مركز الدولة. يشرح ابن خلدون الأمر على طريقته في تاريخ العبر، (المجلد الثالث، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩) بالقول: «لم يزل أمر الإسلام جميعاً دولة واحدة أيام الخلفاء الأربعة وبني أمية من بعدهم لاجتماع عصبية العرب. ثم ظهر من بعد ذلك أمر الشيعة وهم الدعاة لأهل البيت، فغلب دعاة بني العباس على الأمر واستقلوا بخلافة المُلْكِ، ولحق الفلُّ من بني أمية بالأندلس، فقام بأمرهم فيها من كان هناك من مواليهم ومن هرب، فلم يدخلوا في دعوة بني العباس، وانقسمت لذلك دولة الإسلام بدولتين لافتراق عصبية العرب. ثم ظهر دعاة أهل البيت بالمغرب والعراق من العلويّة ونازعوا خلفاء بني العباس واستولوا على القاصية من النواحي كالأدارسة بالمغرب الأقصى والعُبيديين بالقيروان ومصر والقرامطة بالبحرين والدواعي بطبرستان والديلم والأطروش فيها من بعده. وانقسمت دولة الإسلام بذلك دولاً متفرقة نذكرها واحدة بعد واحدة». وأخذ صاحب المقدمة بتأريخ كل دولة على حدة.

يفهم من كلام ابن خلدون أن الصراع الذي خاضه أبو العباس في بداية دولته وشقيقه المنصور لتثبيت مُلكه كان يقوم على نزعة عصبية لا مذهبية. وبسبب هدفه ذاك قاد حملات ناجحة ضد الأطراف (خراسان) والمغرب (سحق ثورة الخوارج الصفرية في ١٥٥ هجرية)، وارتكب قبل ذلك مجزرة ضد آل البيت واصطدم مع العلماء والفقهاء من أهل السنة بسبب وقوفهم إلى جانب الثورة الهاشمية.

لم يكتف المنصور بذلك بل حاول أن يوحد التفاسير في كتاب واحد وأن يجمع كتب السيرة في رواية واحدة، وحاول السيطرة على الحياة الثقافية فاهتم بالترجمة فنصح بترجمة المفيد منها من السريانية والأعجمية فتُرجم في عهده كتاب إقليدس وتَرجم ابن المقفع بتشجيع منه كتاب «كليلة ودمنة» ثم أوعز إلى أحد عماله بقتله في العام ١٤٥ هجرية.

باختصار حاول المنصور أن يُخْضِعَ الدين للدولة وأن تكون الدولة المصدر الوحيد للسلطات ومركز الشرعية والمرجع الواحد لمختلف جهات الأمة ومواقعها والموجه الأخير للحياة الثقافية. وتفسر نزعة التسلط والأشراف المركزي كثرة خلافاته مع الفقهاء والأئمة والمصادر التقليدية للشرعية الدينية.

ويعكس حماسه لبناء مدن حديثة رغبة السياسي في مراقبة الحياة الأهلية. فالمدن الحديثة هي مراكز للدولة تكون عادة بعيدة عن المدن القديمة التي يزداد فيها تأثير الأئمة والعلماء على جمهورها. فالمنصور أنفق بين ٥ و ١٨ مليون درهم لبناء بغداد في العام ١٤٦ هجرية (انتهى العمل بها في ١٤٩ هجرية)، ثم أمر ببناء الرصافة في العام ١٥١ هجرية ثم مدينة الرافقة في العام ١٥٥ هجرية. وشكلت تلك المدن نقاط ارتكاز حديثة للدولة العباسية

ساعدت على استقلال أجهزة الدولة عن القنوات التقليدية للشرعية التاريخية وخصوصاً أئمة العلم والفقه.

أسس عهد المنصور فترة جديدة في التاريخ الإسلامي تمثلت في كسر التوازن التقليدي بين الدولة والدين ونزوع أهل الدولة نحو التسلط على أهل الدين.

أنهى العلماء على رغم ضغوط السلطة تصنيف الأحاديث وتوزيعها وفرزها وتقسيمها إلى مراتب وطبقات والتدقيق فيها مستخدمين مختلف الوسائل التي ترفع الشبهة عن ما روي وما نقل عن الرسول إلى درجة تحولت الأعمال المتراكمة إلى علم مستقل له فروعه ومدارسه ومذاهبه يدرّس ويلقّن حفظاً للدين.

ويمكن اعتبار هذه المرحلة في تاريخ الإسلام بداية التراكم الأولى للمعرفة، وبداية تلمس الطريق الطويل والصعب لتأسيس علم التاريخ استناداً إلى الروايات الأولى المنقولة عن الصحابة. ويحدد الذهبي في تاريخه سنة **١٤٣** هجرية وما بعد كنقطة انطلاق مميزة حين شرع علماء الإسلام في تصنيف الحديث والفقه والتفسير كذلك دونّت كتب اللغة والتاريخ وأيام الناس.

من تضاعيف الحوادث والروايات تشكل الفقه الإسلامي وتنوعت أصوله ومدارسه وتشكلت حول العلماء حلقات بحث ودراسة وتدريس تقوم بمهمة جمع الأحاديث وتكديس المعلومات وحفظها وكتابتها وصياغتها وتعليمها وتلقينها وإثباتها وتثبيتها. فالعلماء الأوائل جمعوا ما بين علوم الدين وتتبع حوادث التاريخ فتم تدوين ما عرف وجمع وبدأت تتطور الاجتهادات فبرز الإمام أبو حنيفة (توفي **١٥٠** هجرية) والإمام مالك (**١٥٧** هجرية) وسفيان الثوري ثم الإمام الشافعي (توفي **٢٠٤** هجرية) وأخيراً الإمام أحمد بن حنبل (توفي **٢٤١** هجرية) إلى من عاصرهم وعايشهم

وعدادهم عشرات الأئمة والعلماء.

ومن مختلف المدارس المذكورة تطورت الحاجة إلى معرفة التاريخ وحوادث ما سلف وبدأ تدوين السيرة وتقدم علم التدوين مع الأيام إلى أن تشكل علم التاريخ في صيغته النهائية.

تركزت اهتمامات المؤرخين بداية على سيرة الرسول ﷺ وصحابته رضي الله عنهم فظهرت كتب السيرة. وكان أول من وضع في ذلك كتاباً عروة بن الزبير بن العوّام، ثم تلاه أبان بن عثمان بن عفان، إلى أن بلغ فن السيرة أوجه في كتاب ابن إسحٰق. فكان أول كتاب شامل استند عليه ابن هشام لإخراج كتابه عن السيرة(١).

مرت كتابات السيرة (جمعها وتدوينها) في مراحل ومحطات زمنية تشبه إلى حد كبير تلك الفترات التي أدت إلى جمع الأحاديث وتدوينها. فبعد ضبط الأحاديث وتصنيفها أخذت الأسئلة تلح، كما ذكرنا، لتدوين سيرة الرسول ﷺ وبدأت تزداد حاجة الأجيال الجديدة إلى معرفة المزيد منها.

---

(١) «نشأ عروة مقرباً لخالته عائشة، فكان يناديها «يا أمتاه» و «يا أمة» وكانت تخاطبه بـ «يا بني» و «أي عريه» وأصبحت مصدر عروة الرئيسي في الرواية».
و «بلغ عروة منزلة عالية في العلم، تشهد له بذلك أقوال الكثيرين. وأخذ عنه بعض كبار الصحابة. وأنه أصبح أحد فقهاء المدينة الذين ينتهي إلى قولهم. وكان يجالس المحدثين والعلماء من الصحابة والتابعين ويلتقي وإياهم في حلقات. وشملت اهتماماته العلمية دراسة الأحداث المتعلقة بجميع نواحي النبي الخاصة والعامة، أي «المغازي» أو «السيرة». ويقال أنه أول من صنف المغازي وروى السيرة وأول من جمعها محمد بن إسحٰق. ويذكر أيضاً أن شيخ مالك بن أنس موسى بن عُقبة الأسدي (المدني) سبق ابن إسحٰق في كتابة السيرة وجمعها (توفي سنة ١٤١ هجرية) قبل عشر سنوات من رحيل ابن إسحٰق. (راجع فهد العرابي الحارثي، قال ابن عباس. . . حدثتنا عائشة).

أول من كتب في سيرة الرسول ﷺ كان فئة مؤلفة من عروة بن الزبير بن العوام (أبوه الزبير بن العوام وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق) عاصر أبان بن عثمان بن عفان (ابن الخليفة الراشد الثالث)، وشرحبيل بن سعد (أحد موالي الأنصار) ووهب بن منبه (توفي بعد سنة ١١٠ هجرية). ويقول محقق كتاب السيرة لابن هشام في مقدمته للكتاب: «هؤلاء الأربعة من علماء القرن الأول من الهجرة، وقد مات أولهم في آخريات هذا القرن، وبقي الثلاثة بعده حتى سلخوا من القرن الثاني قليلاً، إلا شرحبيل بن سعد فإنه قد حطم ربع القرن الثاني».

ويعتبر عروة أبرز من كتب في المغازي وسيرة الرسول ﷺ من الجيل الأول. ويرجح أنه ولد في العام ٢٦ هجرية وتوفي في العام ٩٤ هجرية. وشهد مقتل الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان في العالم ٣٥ هجرية. وذكر والده الزبير بن العوام ٣٨ حديثاً عن الرسول ﷺ. وكان والده أحد أعضاء مجلس الشورى الستة أيام الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب وقتل غدراً في وقعة الجمل في ٣٦ هجرية.

تذكر سلوى مرسي الطاهر في كتابها عن عروة أن أكثر من نصف رواياته (أي ٢٩٨ رواية) جاءت بلا إسناد «فهو يروي في فترة مبكرة، وقد أدرك الكثيرون ممن شاركوا في الأحداث أو عاصروها». أما «رواياته المسندة فتدل على أن مصادره من الصحابة أو من أبنائهم. ومصدره الرئيسي عائشة، روى عنها في هذا المجموع (١٧٦ رواية) موزعة على مختلف نواحي السيرة».

إلى عائشة روى عروة عن عشرات من الصحابة والمتقدمين الأمر الذي يدل «على أن لديه مفهوماً شاملاً وواضحاً للسيرة، ولما كان هو أقدم من وصلتنا عنه آثار تاريخية بهذه السعة أمكن القول

بأنه أول من وضع الهيكل الأساسي للسيرة».

بعد الفئة الأولى (أربعة رجال) جاءت الثانية و «أشهر من كتب من علمائها في سيرة النبي ثلاثة رجال، وهم عاصم بن قتادة المدني الأنصاري الظفري، ومحمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبدالله بن شهاب الزهري المكي، وعبدالله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري (ابن أبي بكر بن حزم الذي كتب إليه عمر بن عبدالعزيز يأمره بتدوين حديث رسول الله)».

وجاءت الفئة الثالثة كما يذكر محقق كتاب سيرة ابن هشام: «وكان أشهر رجالها الذين صنفوا في هذا الفن» موسى بن عقبة المدني (مولى الزبيريين) توفي في سنة ١٤١ هجرية، ومعمر بن راشد (مولى الإزد البصري اليمني) توفي في سنة ١٥٠ هجرية. وأشهر مؤلف السير من هذا الجيل كان محمد بن إسحٰق بن يسار (مولى قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف) وهو صاحب المؤلف الذي استند عليه ابن هشام لإصدار كتابه عن السيرة النبوية.

ولد محمد بن إسحٰق في المدينة عام ٨٥ هجرية وأخذ فيها عن العلماء القاسم بن محمد بن أبي بكر، ونافع (مولى ابن عمر)، وابن شهاب الزهري، ومحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وأبان بن عثمان بن عفان، وعبدالله بن هرمز. وكان جده يسار بن خيار من أصل فارسي أسر في عام ١٢ هجرية (في عهد خلافة أبو بكر الصديق) في عين التمر (بلدة قريبة من الأنبار غرب الكوفة). هاجر إلى الإسكندرية (سنة ١١٥ هجرية) والتقى هناك يزيد بن أبي حبيب، وعبيد الله بن أبي جعفر، والقاسم بن قزمان، وعبيد الله بن المغيرة.

وفي مطلع العهد العباسي كلفه الخليفة أبو جعفر المنصور تصنيف كتاب عن السيرة النبوية ففعل محمد بن إسحٰق

(توفي ١٥١ هجرية) مستنداً إلى كتابات وتصنيفات أخذها من الجيلين الأول والثاني[1].

وانقسم العلماء في عصره إلى فريق مؤيد وفريق معارض. فالمعارض يتمسك بحديث الرسول ﷺ الذي حذر من الكتابة عنه «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه». وقاده إمام المدينة مالك بن أنس، وهشام بن عروة بن الزبير. والفريق المؤيد وجد في تدوين السيرة ما لا يتعارض مع السنّة النبوية وقاده سفيان الثوري، ابن شهاب، حماد بن زيد، حماد بن سلمة، إبراهيم بن سعد، وابن المبارك.

غير أن الانقسام لم يقتصر على السيرة بل تركز أساساً على مبالغة ابن إسحٰق في تدوين أيام العرب قبل نزول الدعوة واحتجوا على إعطاء تلك الفترة الجاهلية حجماً كبيراً في كتابة السيرة[2].

وبقي الأمر بين أخذ ورد إلى أن جاء دور الفئة الرابعة وعلى رأسها محمد بن سعد صاحب كتاب «الطبقات الكبرى» (توفي ٢٣٠ هجرية) وأبو محمد عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري البصري المصري فوضع كتابه المعروف بسيرة ابن هشام مستخدماً سيرة ابن

---

(١) محمد بن إسحٰق، (أبو بكر). هو محمد بن إسحٰق بن يسار المطلبي بالولاء المدني. ولد في ٨٥ هجرية، محدث، حافظ، أخباري. عارف بأيام العرب وأخبارهم وأنسابهم، وراوية لأشعارهم. توفي في بغداد في ١٥٠ هجرية، وهناك من يقول ١٥١ و ١٥٢ هجرية. من آثاره: السيرة النبوية، الخلفاء، والمبدأ (راجع معجم المؤلفين، الجزء الثالث، صفحة ١٢٤).

(٢) ينتقد ابن النديم في «الفهرست» كتابات صاحب السيرة محمد بن إسحٰق بن يسار فهو «مطعون عليه، غير مرضي الطريقة» وضمن كتابه «من الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر. وأخطأ في النسب الذي أورده في كتابه» وأصحاب الحديث «يضعّفونه ويتهمونه». وله كتاب عن الخلفاء إلى كتابه الشهير عن «السيرة والمبتدأ والمغازي» (ص ١٠٥).

إسحٰق التي سمعها من زياد بن عبدالله البكائي (صاحب ابن إسحٰق) المتوفي في عام ١٨٣ هجرية. وهي السيرة التي اعتمدها العلماء والفقهاء منذ ذاك العصر إلى أيامنا. وتعتبر سيرة ابن هشام هي الأكمل والأصح والأوضح لأنه قام بحذف الكثير من الفترة الجاهلية وركز على فترة النزول وسيرة الرسول ﷺ.

وازدادت أهمية سيرة ابن هشام بعد ضياع مصنفات محمد بن عمر الواقدي وهو مولى بني هاشم ويقال مولى بني سهم بن أسلم (توفي ٢٠٧ هجرية) عن السيرة (صنف كتاباً في المغازي) وموسى بن عقبة، ومعمر بن راشد. ويقول محقق كتاب ابن هشام: ضاعت مصنفات الطبقتين (الجيلين) الأولى والثانية فلم «يعد لنا من هذه الكتب إلا اسمها الذي تجده في بعض مؤلفات المتقدمين، وبعض نُقُولٍ (استشهادات بها) عنها تجدها منتشرة في أثناء مصنفات من جاء بعدهم من العلماء كالطبري وابن سعد والواقدي والبلاذري، ولولا هؤلاء الأعلام لما علمنا عن تصانيف هاتين الطبقتين شيئاً ولا بلغنا من علمهم قليل ولا كثير».

وهكذا احتلت سيرة ابن هشام مكانة بارزة في التاريخ الإسلامي إذ أنها كما يقول هيكل في مقدمة الكتاب: «أقدم كتب السيرة عهداً. لم يسبق صاحبه إلى كتابة السيرة كاملة غير محمد بن إسحٰق(...) وحرص على أن يذكر كل ما وقف عليه من الروايات المتصلة بالسيرة بعد أن مهد لها بموجز من التاريخ العام وما يتصل منه بها».

باعتماد سيرة ابن هشام اكتملت دائرة من دوائر تاريخ الوعي بدأت بجمع القرآن وحفظه، والاتفاق على بدء للتأريخ، إلى توحيد القراءات، إلى التركيز على السنّة، إلى تأويل الآيات، وتدوين الأحاديث وجمعها (عمر بن عبدالعزيز)، إلى تبلور فكرة الزمن

والوقت والأيام والساعات، إلى تكليف ابن إسحٰق بكتابة سيرة كاملة في عهد أبو جعفر المنصور، إلى تهذيب السيرة وضبطها وهو العمل الذي قام به ابن هشام المتوفي في سنة **٢١٣** هجرية وقيل في سنة **٢١٨** هجرية[١].

ثانياً: الدولة... أو وحدة الوعي.

إلى الدين كانت الدولة. بدأت نواة الدولة في مكة المكرمة وقبل هجرة الرسول ﷺ، بعدها انتقلت الدعوة إلى يثرب.

تشكلت النواة الثانية من المؤمنين من أهل يثرب في مكة أيضاً «فكان رسول الله ﷺ على ذلك من أمره، كلما اجتمع له الناس بالموسم أتاهم يدعو القبائل إلى الله وإلى الإسلام، ويعرض عليهم نفسه وما جاء به من الله من الهدى والرحمة، لا يسمع بقادم يقدم من العرب، له اسم وشرف إلا تصدى له فدعاه إلى الله، وعرض عليه ما عنده» (الطبري، الجزء الثاني، ص **٣٥١**).

وخرج «في الموسم الذي لقي فيه النفر من الأنصار، فعرض نفسه على قبائل العرب، كما كان يصنع في كل موسم، فبينما هو عند العقبة إذ لقي رهطاً من الخزرج أراد الله بهم خيراً (...) فجلسوا معه، فدعاهم إلى الله عز وجل، وعرض عليهم الإسلام، وتلا

---

(١) ابن هشام، (أبو محمد) هو عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميدي، الذهلي، السدوسي، المعافري، البصري.

أخباري، نسابة، أديب، لغوي نحوي، قدم مصر، وحدّث بها، وتوفي بها.

من آثاره: تهذيب السيرة النبوية، مصنف في أنساب حمير وملوكها، وكتاب في شرح ما وقع في أشعار السير من الغريب.

تاريخ مولده غير معروف. وهناك خلاف على توقيت وفاته **٢١٣** هجرية و **٢١٥** هجرية و **٢١٨** هجرية. (راجع معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، الجزء الثاني، صفحة **٣٢٣** مؤسسة الرسالة، بيروت **١٩٩٣**).

عليهم القرآن (. . .) فأجابوه فيما دعاهم إليه، بأن صدّقوه، وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام (. . .) ثم انصرفوا عن رسول الله ﷺ راجعين إلى بلادهم، وقد آمنوا وصدّقوا» (الطبري، ص ٣٥٤).

ويذكر ابن خلدون في تاريخه أسماء المسلمين الأوائل في يثرب. فالنواة بدأت، قبل أمر الهجرة، بستة نفر من قبيلة الخزرج. وجاء العام التالي فقدم مكة في موسم الحج ١٢ رجلاً منهم خمسة من الستة وسبعة من غيرهم وهؤلاء عشرة من الخزرج، واثنان من قبيلة الأوس. فانتشرت الدعوة في يثرب (المدينة) بعد أن بعث الرسول ﷺ إليها الصحابي مصعب بن عمير. فرجع مصعب بعد فترة إلى مكة و «خرج معه إلى الموسم جماعة ممن أسلم من الأنصار للقاء النبي ﷺ في جملة قوم منهم لم يسلموا بعد(. . .). وكانت عدة الذين بايعوا تلك الليلة ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين، واختار منهم رسول الله ﷺ اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم: تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس». (تاريخ العبر، الجزء الثاني، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٦). بعدها جاء أمر الهجرة فغادر الرسول ﷺ مكة المكرمة سراً إلى يثرب (المدينة)[1].

وهناك روايات حول أول ما فعله الرسول ﷺ في طريقه إلى

---

(١) قام المسعودي في مطلع القرن الرابع الهجري بتنظيم تواريخ المبعث والهجرة ونزول الآيات وبناء المسجد في كتابه «مروج الذهب» كالآتي: كان مبعثه بعد بنيان الكعبة بـ ٣٥ سنة. أقام بمكة بعد مبعثه ١٣ سنة. أخفى أمره ٣ سنوات. أنزل عليه بمكة ٨٢ سورة ونزل تمام بعضها في المدينة. الهجرة كانت «سنة أربع عشرة من المبعث». دخل المدينة يوم الاثنين «لاثنتي عشرة ليلة مضت من ربيع الأول، فأقام بها عشر سنين كوامل». نزل في قباء على سعد بن خيثمة وابتنى مسجداً، ومكث أربعة أيام. وسار الجمعة وأدركته الصلاة في بني سالم فصلى بهم يوم الجمعة و «كانت تلك أول جمعة صليت في الإسلام». حوّلت القبلة إلى الكعبة بعد قدومه بـ ١٨ شهراً. وأنزل في المدينة ٣٢ سورة. (الجزء الثاني، صفحة ٢٩٠ و ٢٩٤).

يثرب ولحظة دخولها. إلا أن هناك إجماعاً على أن بناء المسجد سبق زمنياً كتابة الصحيفة (دستور المدينة) يقول ابن كثير «ولما حلّ الركاب النبوي بالمدينة، وكان أول نزوله بها في دار عمرو بن عوف، وهي قباء، فأقام بها - أكثر ما قيل - اثنتين وعشرين ليلة. وقيل ثماني عشرة ليلة. وقيل بضع عشرة ليلة. وقال موسى بن عقبة ثلاث ليال. والأشهر ما ذكره ابن إسحٰق وغيره، إنه عليه السلام أقام فيهم بقباء من يوم الاثنين إلى يوم الجمعة، وقد أسس في هذه المدة المختلف في مقدارها - على ما ذكرناه - مسجد قباء(...). ولما ارتحل عليه السلام من قباء وهو راكب ناقته القصواء، وذلك يوم الجمعة، أدركه وقت الزوال وهو في دار بني سالم بن عوف، فصلى بالمسلمين الجمعة هناك، في واد يقال له وادي رانواتاء فكانت أول جمعة صلاها رسول الله ﷺ بالمسلمين بالمدينة، أو مطلقاً، لأنه - والله أعلم - لم يكن يتمكن هو وأصحابه بمكة من الاجتماع حتى يقيموا بها جمعة ذات خطبة وإعلان بموعظة وما ذاك إلا لشدة مخالفة المشركين له وأذيتهم إياه» (المجلد **٣ - ٤**، ص **٢٤٨** و **٢٥٢**).

□ **أ** - الدولة... وتأسيس الوعي.

يتفق المؤرخون وكتاب السيرة على أن بناء المسجد جاء أولاً (مركز الدولة) ثم الكتاب أو الصحيفة ثانياً وهو يشبه دستور الدولة ينظم العلاقات بين الأنصار (أهل يثرب) والمهاجرين (أهل مكة) إلى موادعة اليهود. وكانت ثالثاً المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار (وحدة الدولة).

تراجعت أهمية الصحيفة بعد نزول الآيات المدنية (**٣٢** سورة) التي تنظم شؤون الناس وعلاقاتهم، إلا أن دستور المدينة يحتفظ بقيمة تاريخية كوثيقة أشرف الرسول ﷺ على وضعها. ويعتبر

الكتاب (الصحيفة) أوضح نص إسلامي وضع في إطار ضمان أمن الإنسان وحقوقه في دائرة دولة القانون[1].

تتألف الصحيفة أو (الكتاب) من فقرات يمكن تقسيمها نظرياً إلى ٣٣ بنداً، وتبدأ بمقدمة وهي تماثل البند الأول في أي عقد من العقود السياسية أو الاجتماعية في العصر الحديث. يحدد البند الأول مصدر السلطة وأطراف التعاقد. وتسمي الصحيفة المؤمنين والمسلمين وكأنها تميز بين «المؤمن» و «المسلم» ثم تسمي قريش (أهل مكة المهاجرين) ويثرب (الأوس والخزرج) ثم تتوجه إلى من تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم. فهناك المهاجر وهناك المقيم (الأنصار) وهناك من تبعهم من المؤمنين غير المسلمين وهم حلفاء قريش وحلفاء الأوس والخزرج وجماعات يثرب على أنواعها.

بعد المقدمة تأتي الفقرات (البنود) لتفصّل أصول التعاقد وشروطه فتشير إلى نهوض أمة واحدة مميزة عقائدياً وتختلف في حياتها عن الناس. لكن التمايز لا يعني الاختلاف لأن الصحيفة تساوي بين أهل مكة وأهل يثرب وبين المؤمنين والمسلمين. فدولة المدينة مشتركة وهي دولة واحدة لفئتين مختلفتين دينياً.

وتقرّ الصحيفة في بنودها على ما كانت عليه قريش ومختلف العشائر والبطون من نظام علاقات وعادات وأسلوب تعامل في دفع

---

(١) الكتاب (الصحيفة). جاء في «المصباح المنير» للعلامة الفيومي المقرىء أن الصحيفة هي «قطعة من جلد أو قرطاس كتب فيه». وفي «مختار الصحاح» للإمام محمد الرازي أنها تعني «الكتاب». والكتاب كما ذكر الرازي يعني أيضاً «الفرض والحُكْمُ والقدر». وقال الفيومي في «المصباح المنير» عن الكتاب أنه يطلق «على المُنزَّل وعلى ما يكتبه الشخص ويرسله» و «كتب الله الصيام أي أوجبه» و«كتب القاضي بالنفقة قضى».

الدية وفداء الأسير. وتسمي الصحيفة كل عشيرة باسمها، ومجموعها آنذاك ثماني عشائر، ثم تؤكد احترامها لعاداتها السابقة من دون تعديل والمحافظة على الأعراف التي كانت سائدة قبل الهجرة وحق كل عشيرة باستقلالها الداخلي. واشترطت الصحيفة مقابل الإقرار بالحال السابقة والاعتراف بالخصوصية والاستقلال الداخلي القبول بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وهو مبدأ إسلامي (عقائدي) يربط القديم بالجديد ويشرطه بالمعروف والقسط. فالصحيفة أبقت على أنظمة القبائل والعشائر ولم تدمرها بل حافظت عليها في جانب وتجاوزتها في جانب آخر عندما أدرجتها في سياق جديد يؤكد على التكافل الاجتماعي.

ونصت الصحيفة على إلغاء التحالفات القبلية السابقة ومنعت قيام تكتلات جديدة لترسيخ السلم الأهلي في دولة المدينة. وأقدمت على رفع العلاقات القديمة إلى مستوى أرقى يقوم على صيغة اتحادية. وبذلك حل التضامن الاتحادي (مؤمنين ومسلمين) مكان التكتل التحالفي وباتت مسؤولية الدفاع والحماية تقع على الدولة لا القبيلة. فالصحيفة تؤكد على وحدة الجماعة في وضع الحد القانوني لا العشائري على المخالفين، فالدولة هي المسؤولة عن الأفراد والقوى لمنع الفتنة الداخلية ونشر العدل.

وحددت الصحيفة مرجعية عليا لكل الخلافات بالعودة إلى القضاء لحسم كل مشكلة سواء كانت بين المؤمنين أو بين الكافرين أو بين المؤمنين والكافرين سوية. كذلك ساوت اجتماعياً بين الفقراء والأغنياء من الزاوية الحقوقية إلى مشاركة الجميع في السراء والضراء من ناحيتي الإجارة وإعطاء الأمان. فالسيادة هنا للدولة وسلطتها العليا تشمل كل الرعايا والمواطنين ومن حق الأفراد أن تدفع الدولة عنهم العدوان الخارجي وأن تحفظ أمنهم الداخلي.

وبات أيضاً من صلاحيات الدولة منع الصلح المنفرد وأصبح عقد السلم مسؤولية جماعية تشترك فيه مختلف القبائل. لذلك نصت الصحيفة على مقاطعة قريش ومنعت التعامل معها تجارياً أو مساعدتها مالياً ورفعت عنها الحماية الأمنية.

اعترفت الصحيفة بكل أهل المدينة من مهاجرين وأنصار وغيرهم من يهود ووثنيين وقبائل وعشائر وحددت لهم حقوقهم وواجباتهم كمواطنين وفي الآن عادت وميّزت بين المسلم الذي فُرض عليه القتال وغير المسلم الذي تركت له حرية الاختيار شرط أن يشارك في دفع نفقات الحرب في حال عدم مشاركته في القتال. وكفلت لهم حريتهم العقائدية كجماعة وحددت لهم مسؤولياتهم الفردية كأشخاص في حال ارتكابهم الجرائم. فالصحيفة ألغت عادة الثأر العشائري وفرضت على كل صاحب حق أن يعود إلى القضاء لإصدار الحكم. فالمسؤولية في ظل دولة المدينة فردية وليست عشائرية والشخص مسؤول عن أفعاله وليس «أهل بيته» أو عائلته أو عشيرته. لذلك حددت مسألة العقوبة الفردية وبات الشخص يتحمل مسؤولية أعماله ولا تؤخذ عشيرته أو أهله بجريرته.

وربطت الصحيفة مسؤوليات الدولة بمسألة السيادة، وأعطت لأهل المدينة السيادة على الأرض والجوف (الثروات). وبموجب الحق السيادي منعت الصحيفة التدخل في شؤون المدينة.

باختصار أقرّت الصحيفة (الكتاب) الاتفاقات السابقة بين قبائل يثرب لكنها شرطتها بالنظام الجديد خصوصاً سيادة الدولة ومسؤولية كل فرد عن أفعاله والعودة إلى القانون الذي لا يميز بين هوية القبائل. فالقبائل توحدت بموجب العقد في هوية جديدة. فكل من دخل المدينة هو آمن شرط أن لا يظلم أو يأثم، وكل من خرج

منها آمن شرط أن لا يحارب في الدين، كذلك من يقعد في المدينة آمن له ما لأهلها وعليه ما عليها من تسديد نفقات الدفاع وحرية القتال. ومن يقعد عليه القبول بصيغة التعايش وينال جنسية المدينة في حال حصل على حق اللجوء.

إلى دستور المدينة (الصحيفة) هناك رسائل الرسول ﷺ إلى ملوك وأمراء دول الجوار الجغرافي مثل رسائله إلى هرقل والنجاشي وكسرى وتعتبر وثائق ديبلوماسية في مقاييس ذاك العصر. وهناك إتفاقاته مع القبائل العربية في الجزيرة كبني ضمرة وخزاعة وجهينة وصولاً إلى هدنة الحديبية وتعتبر وثائق دفاعية وتحالفية في أعراف ذاك الزمان. وهناك معاهدات تم توقيعها مع اليهود والمسيحيين في الجزيرةِ واليمن والشام وتعتبر وثائق تضمن الاستقرار وتنظم العلاقات المشتركة. وهناك مكاتبات خاصة لبعض رجال العصر وزعماء القبائل وبعض الشخصيات البارزة في مناطق الجوار وتعتبر وثائق تحدد مسؤوليات كل جهة وواجبات مختلف الجهات إتجاه بعضها بعضاً. وهناك مراسلات وإتفاقات تم ترتيبها بين الرسول ﷺ وقبائل الشام العربية كبني ثعلبة ولخم وأحمر وكلب وطيء والأسود ومعن وأسد والحصين وعكل وتهامة. يضاف إليها مراسلات واتفاقات تم ترتيبها أيضاً مع قبائل اليمن وحضرموت والبحرين وكلها نصوص وضعت حجر الأساس لقيام تصور لمفهوم العلاقات بين الإسلام والدول والشعوب والأقوام والقبائل.

وشكلت الصحيفة إلى عشرات الرسائل والمكاتبات والإتفاقات والمعاهدات والضمانات الخطية منطلقات منهجية حددت السياق العام لممارسات الدولة الإسلامية وسلوكها في العهود اللاحقة وتحديداً في الفترة الأولى (الخلافة الراشدة).

□ ب ـ مركز الدولة. . . والفتوحات.

ارتبط التاريخ الإسلامي بالمؤسس. وشهد العصر الأول تأسيس الدولة، وانتهت حروب الردة في خلافة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) بانتصار المسلمين. وأهم ما انتجته تلك الحروب العنيفة (١١ حملة عسكرية) تأكيد وحدة الجزيرة العربية سياسياً وتثبيت مركز الخلافة في المدينة المنورة وكسر شوكة القبائل وتأسيس جيش إسلامي (كتلة مسلحة) مدرب ومجهز وعنده خبرة قتالية واسعة ومُعدّ عقائدياً.

منذ تلك اللحظة لم يعد تاريخ الجزيرة تاريخ قبائل (لكل قبيلة تاريخها) وبات التاريخ الإسلامي هو الجامع المشترك. هذا لا يعني أن القبيلة انتهت فهي ستستوعب وستستمر تلعب دورها في حركة التاريخ بطريقة مغايرة عن الفترة الجاهلية. فبعد حروب الردة تراجعت الوظيفة الاجتماعية للقبيلة (شيخ القبيلة) وتهمش دورها لمصلحة الدولة (أمير الجماعة). لكن القبائل العربية التي خسرت وظيفتها الاجتماعية ستعيد انتاج وظائفها سياسياً وستنخرط مجدداً في دائرة الصراع كطرف سياسي يتماسك على انتاج دوره في حركة الفتوحات الكبرى. فالسياسة وما تستتبعه من علاقات ستكون هي المنهج الجديد الذي ستتحرك بواسطته القبائل في إطار عقائدي جامع ومشترك هو الإسلام. فأمير القبيلة خسر موقعه السابق وتراجعت وظيفته الاجتماعية لكنه حافظ على مكانته بصفته جزءاً من حركة عقائدية واسعة وشاملة. وستلعب الفتوحات الكبرى لاحقاً دورها الخاص في إعادة دمج القبيلة في دائرة الجماعة وقيادة الدولة للتحولات الكبرى.

لم ينص الإسلام على إلغاء القبائل والأقوام والشعوب بل دعا إلى إطلاق حركة تعارف بينها واستيعابها تمهيداً لدمجها في الأمة. ولم ينص الإسلام على إلغاء الديانات السماوية التوحيدية

السابقة عليه بل أكد على احترامها والمحافظة على خصوصيتها. ومن ضمن هذا المنهج العقائدي سنفهم التعددية والمرونة التي عرفها التاريخ الإسلامي في احتكاكه أو تعاطيه مع الآخر، كذلك سنلاحظ الاضطراب لحظة ضعف مركز الخلافة.

أدى انتصار الإسلام في حروب الردة إلى نقل الجزيرة العربية من حياة العزلة والإنكفاء وتلقي نتاجات وأفكار وثقافات المحيط إلى قوة قائدة تتحرك من داخلها لتفك عزلتها وهامشيتها التاريخية وتنقل رسالتها إلى المحيط. فبعد انتصار الدعوة انعكس الدور. فلم تعد الجزيرة مساحات جغرافية ـ قبلية تقوم بوظيفة الاستهلاك بل تحولت إلى دولة اتحادية عقائدية تقوم بمهمة تاريخية (تكليف الهي) ونقل رسالة التوحيد إلى العالم.

ومن هذه اللحظة الزمنية لم يعد بالإمكان قراءة تاريخ الجزيرة كتاريخ حركات قبلية. فالقراءة المذكورة ستبقى قاصرة وناقصة إذا لم ندخل مسألة نشوء الدولة الاتحادية العربية (الإسلامية) الأولى في تاريخها كجزء أساسي من التحليل. وإذا لم نضع الدولة كنقطة جذب كبرى لن نستطيع فهم التحولات التي نهضت مع قيام الفتوحات الكبرى. من الآن وصاعداً ستكون الدولة هي قائدة التحول وسيلعب أمير الجماعة (أمير المؤمنين) دور الموجه العام لحركة التحولات.

إلا أن الدولة (البنية التحتية) التي تتحرك بتوجيه من الشريعة لن تكون وحدها في الميدان لكنها ستكون العامل الرئيسي في تحريك الحوادث وتنظيم العلاقات. فإلى جانبها ستكون الفتوحات وفي الجانب الآخَر الانقسامات. لكن الدولة (الخليفة، الإمام) وأجهزتها ستكون على رأس المثلث، فهي رأس الأضلاع الثلاثة. وستتحرك بصفتها البنية التحتية للأمة، في كل الاتجاهات حاملة

رسالة التوحيد ومستخدمة أسلوب الفتح عنوة أو سلماً.

شكل الفتح (الفتوحات) ما يمكن تسميته بنمط الانتاج السياسي. إذ ساهم الانتشار الجغرافي في تعزيز مكانة الدولة ودورها القيادي واتساع دائرة وظائفها الاجتماعية. فالفتوحات الجغرافية تعني اقتصادياً المزيد من تراكم الثروة (الخراج) وإعادة تدويرها وأحياناً توزيعها (بيت المال) على المساكين والمحتاجين والفقراء وأيضاً تعزيز قوات الدولة وتجهيز جيشها للمزيد من الفتوحات[1].

ارتبط الفتح أساساً بالدعوة إذ وعد الكتاب المؤمنين بالنصر وبشر قلة من الناس بالانتصار على الكثرة لذلك حث «أمة الوسط» على المباشرة بمهمة التبليغ. فأمة الوسط مكلفة بإيصال الرسالة وهي أمة غالبة و ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ (البقرة: الآية ٢٤٩)، و ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوٓا أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (الأنفال: الآية ٦٥)، و ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ (الأنفال: الآية ٦٦). شجعت الآيات المؤمنين على القيام بمهمة التبليغ. فالأمة مكلفة بالفتح وعليها أن تنقل الرسالة إلى العالم أجمع.

يصف محمد بن عمر الواقدي (توفي ٢٠٧ هجرية) في كتابه

---

(١) بدأت الفتوحات الكبرى في العام ١١ للهجرة، وتم فتح الشام والعراق ومصر وشمال أفريقيا وإسبانيا وقبرص وإيران وأرمينيا وأذربيجان والقوقاز وما وراء النهر والسند ما بين ١٢ و ٩٩ هجرية. واشتهر المسلمون في تلك الفترة في بناء المدن كمراكز انطلاق للدعوة والدولة. وأشهر المدن التي شيدت في الفترة الواقعة بين ١٢ و ٨٢ هجرية الكوفة، البصرة، واسط، الفسطاط، القيروان، وتونس.

عن الفتوح أسلوب تجييش القبائل العربية تحت راية الدعوة الجديدة فيأتي على خطبة الخليفة الراشد الأول حين جمع أصحاب الرسول ﷺ في المسجد وقال لهم إن رسول الله ﷺ ذكر له قبل وفاته «زويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها». ونزل عن المنبر وكتب الكتب إلى ملوك اليمن وأهل مكة يعلن فيها عزمه على توجيه الجيوش إلى بلاد الشام. وبعث أنس بن مالك (رضي الله عنه) حاملاً كتابه إلى اليمن. ومرت الأيام وعاد أنس يبشره بقدوم أهل اليمن. وما كان إلا قليل «حتى أشرفت الكتائب والمواكب يتلو بعضها بعضاً، قوم في أثر قوم وقبيلة في أثر قبيلة» (ص ٦). وكان أول قبيلة ظهرت من قبائل اليمن حميرَ، ثم مذحج، ثم طيء، ثم الأزد، ثم بني عبس، ثم بني كنانة و «تتابعت قبائل اليمن يتلو بعضها بعضاً ومعهم نساؤهم وأموالهم». (ص ٧).

وبعد اكتمال العدة والعدد أمر الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) الجيش بالتوجه إلى فتح الشام، وكانت الغلبة للمسلمين. بعدها كتب كتاباً إلى أهل مكة يستدعيهم للجهاد و«تقدم أهل مكة وتبعهم بنو كلاب وطيء وهوازن وثقيف وتخلف المهاجرون والأنصار ليسيروا مع أبي عبيدة بن الجراح» (ص ١٥).

يذكر الواقدي الكثير من التفاصيل التي تتعلق بالترتيبات التنظيمية ودور كل قبيلة والآمر الذي يقودها والتنافس على تصدر الجيش لكنها كلها تؤكد على وحدة العزم على الفتح تنفيذاً لوصية الرسول ﷺ وعلى إحساس القبائل بحصول تحول كبير في موازين القوى تقوده الدولة لا القبيلة. يأتي الواقدي مثلاً على ذكر كتاب الخليفة الراشد الثاني لأبي عبيدة بن الجراح وتوليته الشام كأمير على المسلمين وعزل خالد بن الوليد بذريعة أنه يبذر المال

و«يعطي الشاعر إذا مدحه ويعطي للمجد والفارس بين يديه فوق ما يستحقه من حقه ولا يبقي لفقراء المسلمين ولا لضعفائهم شيئاً» (فتوح الشام، ص ٩٦). فالخليفة في كتاب العزل غلّب جانب العدل على القوة ومال إلى التوزيع العادل للثروة في ظرف كانت الفتوحات بحاجة إلى عبقرية عسكرية كعبقرية خالد. ولم تتوقف الفتوحات بعزل خالد بل استمرت واتسعت وتابع ابن الوليد خوض المعارك بقيادة ابن الجراح وساهم معه في مختلف الحروب ودخلا سوية إنطاكية ساعة فتحها. فقرار العزل لم يزحزح ابن الوليد عن الجهاد بل استمر يخوض المعارك ويُسقط مع ابن الجراح القلاع والمدن.

وعندما تضايقت جيوش المسلمين في فترة فتح مصر خصوصاً عندما انتقلت إلى الصعيد وتكبد المسلمون في مدينة البهنسا «زهاء من خمسة آلاف من أصحاب رسول الله ﷺ منهم من الأعيان والأمراء زهاء من أربعمائة» (فتوح الشام، ص ٢١٣)، أرسل قائد جيوش المسلمين عمرو بن العاص رسالة إلى الخليفة عمر يبلغه فيها فتح مصر والوجه البحري والاسكندرية ودمياط وبقي الصعيد يمانع فطلب منه إرسال الدعم لفتحه. ونقل الرسالة إلى المدينة سالم بن بجيعة الكندي وقرأ الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الكتاب ثم استشار علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ومن حضر الجلسة وكان فيها عثمان بن عفان والعباس بن عبدالمطلب وعبدالرحمٰن بن عوف وسعيد بن زيد وطلحة بن عبدالله (رضي الله عنهم) فأشار علي أن يؤمر عليهم خالد بن الوليد «فإنه سيف الله». وفي اليوم التالي انتدب عشرة آلاف من أصحاب رسول الله ﷺ وأمّر عليهم خالد بن الوليد وأرسل معه الزبير بن العوام والفضل بن العباس والمقداد بن الأسود وغانم بن عياض الأشعري ومالك الأشتر (فتوح الشام، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١). وتشير كل هذه الروايات إلى أن الخليفة الثاني الذي عزل ابن الوليد في

الشام عاد وأرسله على رأس جيش المسلمين لدعم عمرو بن العاص ومواصلة فتح مصر. فخالد كان صديق عمرو في «الجاهلية وأسلما في يوم واحد» (فتوح الشام، ص **٢٢٣**) وقادا جيوش المسلمين لفتح الشام ومصر وبالتالي فإن اختيارهما يعود لعبقريتهما العسكرية شرط أن تخضع لعدالة القانون. وهكذا كان. وتم فتح مصر وصعيدها[١].

---

(١) ينفرد محمد بن عمر الواقدي في كتابه عن الفتوح بخبر تكليف الخليفة الراشد الثاني لخالد بن الوليد قيادة قوات الإسناد لتعزيز جيش عمرو بن العاص في معركة البهنسا (في صعيد مصر). وتتفق معظم الروايات على تكليف الزبير بن العوام. ولا يعرف من أين جاء الواقدي بروايته تلك. ويمكن مقارنة خبر الواقدي بأخبار غيره من الرواة والمؤرخين وملاحظة الكثير من الاختلافات في تعيين تواريخ الفتح وهو أمر أربك العديد من المؤرخين لاحقاً كالطبري والمسعودي وابن الأثير وابن كثير. ونلاحظ أحياناً أن بعض المؤرخين كابن كثير وابن خلدون أورد الروايات كلها حتى تكتمل صورة الخبر.

اختلف الرواة على توقيت فتح مصر فتراوحت بين سنة ١٦ هجرية و ٢٠ هجرية. كذلك اختلف الرواة على توقيت معركة اليرموك وغيرها من الحوادث مثل خروج الخليفة عمر إلى الشام وطاعون عمواس.

ينقل الطبري مثلاً عن محمد بن إسحٰق أن عمر خرج يريد الشام في العام ١٧ هجرية ولقيه الأجناد: أبو عبيدة بن الجراح، ويزيد بن أبي سفيان، وشرحبيل بن حسنة. وقيل له أن الطاعون ضرب البلاد ورجع عمر ورجع عمال الأجناد إلى أعمالهم. واختلف الرواة في خبر طاعون عمواس وفي أي سنة كان، فابن إسحٰق يقول في سنة ١٨ هجرية ومات فيه ابن الجراح، ومعاذ بن جبل، ويزيد بن أبي سفيان، والحارث بن هشام، وسهيل بن عمرو، وعتبة بن سهيل.

توفي ابن الجراح فولى مكانه ابن جبل، وتوفي معاذ فولى عمرو بن العاص. ويذكر الطبري أنه لما انتهى إلى الخليفة عمر مصاب أبي عبيدة ويزيد بن أبي سفيان، أمَّر معاوية على جند الشام وخراجها، وأمَّر شرحبيل على جند الأردن وخراجها. بينما زعم سيف بن عمر أن طاعون عمواس كان في سنة ١٧ هجرية، وينقل الطبري عنه أن خروج الخليفة عمر إلى الشام كان في سنة ١٧ ولم يعد إليها. بينما يذكر ابن إسحٰق أن الخليفة عمر خرج و «خلف علياً على المدينة» ويؤكد الواقدي الرواية نفسها وتكليف علي بإمرة المدينة. ويذكر ابن إسحٰق أن الخليفة عمر وصل إلى أيلة وقسم الأرزاق فاستعمل عبدالله بن=

يلاحظ من روايات الواقدي عن الفتوح أن الإسلام أعاد صوغ الانقسام القبلي في سياق سياسي - عقائدي يقوم على توازن جديد يبدأ بتدرج زمني له صلة بالرسول ﷺ ليس من جهة القرابة العائلية بل من جهة القرب منه. فالأفضلية هي للأوائل في الإسلام (المهاجرون والأنصار وتعدادهم ٩٠ نفراً) ثم لمن شهد معركة بدر. وهكذا من معركة إلى أخرى وصولاً إلى هدنة (صلح) الحديبية، وفتح مكة، وإنتهاء بحجة الوداع ورحيل الرسول ﷺ ووصل تعداد الصحابة آنذاك إلى عشرات الآلاف.

= قيس على السواحل، وعزل شرحبيل، واستعمل معاوية، وأمّر أبا عبيدة وخالداً تحته، وأمّر عمرو بن عبسة على الأهراء، وقفل عمر من الشام إلى المدينة، وما زال خالد على قنسرين حتى غزا غزوته التي أصاب فيها. وكتب الخليفة في سنة ١٧ هجرية إلى عبيدة يأمر بالعزل وتم تبليغ خالد فخرج إلى المدينة وقدم على الخليفة فأكد له خبر العزل وأبلغ الأمصار أنه عزل «لأن الناس فتنوا به».

بعد العزل تختلط أخبار خالد بن الوليد بأخبار الفتوحات وتختلف السنوات بين مؤرخ وآخر قرابة ٤ سنوات، كذلك موت ابن الجراح في طاعون عمواس (سنة ١٧ أو ١٨ هجرية)، كذلك فتح مصر، فسيف يقول في سنة ١٦ هجرية، وابن إسحٰق والواقدي يقولان أن الفتح حصل في سنة ٢٠ هجرية. ويذكر الواقدي أن ابن الوليد مات في حمص سنة ٢١ هجرية وأوصى إلى عمر بن الخطاب وهناك روايات تقول أنه توفي في المدينة.

يتفق المؤرخون على خبر عزل الخليفة الراشد الثاني لخالد بن الوليد في السنة ١٧ هجرية. وهناك اتفاق على وفاته في سنة ٢١ هجرية، ويختلف على مكان دفنه في المدينة أو حمص.

ويتفق المؤرخون على خبر تعيين ابن الجراح ويتفقون أيضاً على إبقاء ابن الجراح ابن الوليد على رأس قواته (راجع ابن كثير). ثم يأتي الكلام على طاعون عمواس الذي جرف العديد من الصحابة في الشام وبينهم ابن الجراح في سنة ١٧ أو ١٨ هجرية. ويختلف المؤرخون على فتح مصر ويتراوح اختلاف التوقيت حوالي أربع سنوات. فإذا كان ابن الجراح توفي في ١٧ هجرية وابن الوليد في ٢١ هجرية، وفتحت مصر على مراحل في سنة ٢٠ هجرية أو قبلها بأربع سنوات تصبح رواية الواقدي بإعادة تكليف الخليفة عمر لخالد مقبولة منطقياً.

طرحت الفتوحات على الدولة مهمات جديدة كان على الخليفة (أمير المؤمنين) أن يجد لها الحلول إنطلاقاً من القرآن الكريم وآياته المنزلة وسنة الرسول ﷺ وأحاديثه. وأهم ما جلبته الفتوحات من ضغوط ملحة على الدولة تركز بداية في نقطتين: الأولى الثروة (الغنيمة) والثانية التنوع الأقوامي والثقافي.

شكل الخلاف على الثروة نقطة تجاذب في عهد الرسول ﷺ لما اختلف المسلمون في غنائم بدر «فقال الشباب هي لنا لأننا باشرنا القتال. وقال الشيوخ كنا ردءاً لكم تحت الرايات ولو انكشفتم لفئتم إلينا فلا تستأثروا بها» (تفسير الجلالين، صفحة ٢٢٦). فنزلت سورة الأنفال. ومعنى الأنفال الغنائم ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝١﴾ (الأنفال: الآية ١). وانتهت المشكلة بقسمة الرسول وعدله. لكن المشكلة تجددت بعد رحيله فكان لا بد من نظام عادل لتوزيع الثروة استناداً إلى الكتاب وسنة الرسول. وهذا ما تم على خلافات كثيرة.

إلى جانب الثروة (نمط الانتاج السياسي) ادخلت الفتوحات التنوع الثقافي والفكري والعقائدي إلى التعدد القبلي والأقوامي والديني. وكان على الدولة أن تتحرك استجابة للتحديات الجديدة وترد على الحاجات المتزايدة والأسئلة الكثيرة الأمر الذي ساهم لاحقاً في إثارة الإنقسامات الإيديولوجية. إلا أن المثلث (الدولة، الفتوحات، والانقسام) لم يكن يتحرك مستقلاً عن الضوابط العقائدية. فهو لم يكن فالتاً في اتجاهات متناقضة أو مفككة بل كانت تحيط به دائرة (حلقة) عقائدية تضبط إيقاع حركة الدولة وحركة الفتوحات وحركة الانقسامات. فالدولة كانت تشرّع حركتها استناداً إلى العقيدة، والفتوحات كانت تشرّع علاقاتها مع الآخر

مستنبطة الاجتهادات من كتاب الله وسنّة رسوله للرد على الأسئلة والبحث عن أجوبة لمختلف التحديات الجديدة. وكانت الانقسامات تبحث بدورها عن شرعية لمعارضتها استناداً إلى آيات قرآنية تبرر هذا الموقف أو ذاك. حتى حركات الخوارج عندما خرجت على الخليفة الراشد الرابع، وعلى الدولة لاحقاً، كانت تبرر خروجها إسلامياً حتى لا تفقد شرعيتها التاريخية وتسقط من معادلة الصراع. فالانقسامات كانت تعني لتلك الحركات دعوة أخرى إلى الوحدة. فهي انقسامات سياسية أكثر مما هي قبلية حتى لو لعبت القبائلية أحياناً والأقوامية أحياناً أخرى دوراً خاصاً أو مميزاً في الاعتراض على موقف أو في انتهاج خط معارض ضد الدولة(١).

لكن الأساس في الموضوع أن الدولة كقوة جذب ودفع تحولت إلى لاعب رئيسي في التحولات التاريخية. ومن الصعب فهم تاريخ المسلمين في القرن الهجري الأول إذا لم نفهم دور الدولة كعامل جديد في حياة الجزيرة العربية وكطرف مركزي قاد

---

(١) انقسمت الأمة على نفسها. وخلال حربها الداخلية ظهر الخوارج بعد موقعة التحكيم في سنة ٣٧ هجرية حين رفضوا النتيجة وطالبوا بمعاودة القتال. رفض أمير المؤمنين علي بن أبي طالب موقفهم فانشقوا عليه ودخلوا معه في معارك أبرزها موقعة النهروان (نهر قريب من بغداد) في سنة ٣٨ هجرية ونجح في هزيمتهم. يقول الخوارج بظاهر القرآن ويتّسمون بالقسوة وعدم التسامح مع المخالفين. دخلوا بمواجهات دائمة مع الأمويين وانقسموا إلى خمس فرق أشهرها وأكثرها تطرفاً الأزارقة (نافع بن الأزرق). إلى ظهور الخوارج ظهر تيار اعتزال الفتنة (الاعتزال السياسي) وأبرز قادته سعد بن أبي وقاص بن عبد مناف. وهو أحد العشرة وأحد الستة أهل الشورى. وروى عنه أولاده وعائشة وابن عباس وابن عمر. رفض الفتنة وقعد في بيته وأمر أهله أن لا يخبروه بشيء حتى تجتمع الأمة على إمام. توفي في العقيق قرب المدينة سنة ٥٥ هجرية وقيل ٥٦ و ٥٧ و ٥٨ هجرية.

مختلف التحولات الكبرى من الجزيرة إلى محيطها ومن محيطها إلى العالم.

كانت الدولة بحاجة إلى تنظيم يدير شؤونها ويحدد وظائفها. وبقدر ما كانت تمتد كانت تتسع وظائفها وتتقدم تاريخياً من الشكل البسيط إلى مؤسسات مركبة.

لم تأت التنظيمات الاقتصادية دفعة واحدة فهي شهدت بدورها مجموعة تطورات ارتقت من محطة زمنية إلى أخرى حتى استكملت شروط تطورها التاريخي في القرن الثالث الهجري.

بدأت التنظيمات في عهد الرسول ﷺ عندما وضع ضوابطها وقانونها العام الأمر الذي أدى إلى إعادة تشكيل المجتمع وفق الإطار المفهومي الذي نص عليه الكتاب المنزل والسنة.

وعندما بدأت الفتوحات استجدت في هذه المرحلة مجموعة تطورات فرضت على الخلفاء والفقهاء الاجتهاد لإعادة تقويم الجديد وإدراجه ضمن صيغ مفهومية مستنبطة من الكتاب والسنة. فالفتوحات طرحت على الدولة مهمات جديدة أملت عليها إعادة قراءة التطورات واستحداث التنظيمات التي تلبي الحاجات وتجيب عن الأسئلة والتحديات. واشتهرت في هذه الفترة التنظيمات الإدارية - الاقتصادية التي استنها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) للتكيف مع التطورات والحاجات الجديدة وتزايد مَهَمَّات الدولة التي اتسعت حدودها السياسية وبات عليها الرد على التحديات الإضافية. وبغض النظر عن وجهات النظر المختلفة حول إجراءات أمير المؤمنين إلا أنها تعتبر من ناحية توقيتها الزمني الأولى من نوعها من ناحية تأثيرها على التتابع التاريخي في تطور مفهوم الدولة الإسلامية لاحقاً.

شجعت تنظيمات الخليفة الثاني التي أقدم عليها، وخصوصاً

تلك التي استنبطها في سنة ٢١ هجرية، الخلفاء والفقهاء على مواكبة تطور الدولة وتعقد مهماتها وتنشيط الاجتهاد للرد على نمو الحاجات وهو أمر فتح الباب لتعدد وجهات النظر بين قابلٍ بها ورافض لها. وأدى السجال الفقهي إلى تراكم الجهود وصولاً إلى تأسيس أهم مدرسة اقتصادية في القرن الثالث الهجري تستقي عناصرها الأولى من الدين. فحاجات الدولة وتنوع وظائفها فرضا عليها وعي التطورات واكتشاف الأجوبة في القرآن الكريم ومحاولة تفسيرها وتأويلها واستنباط معانيها استناداً إلى الكتاب والسنة لتقديم الجواب الشرعي على تحولات تاريخية حادثة في المجالين المكاني والزماني.

ولا شك في أن كتب الأموال والخراج لعبت دورها في تقديم تصور سياسي عن حالات اجتماعية ورسم صور مفصلة عن النظام الاقتصادي الإسلامي. وشكلت النظريات الفقهية الأساس القانوني لأنظمة الضريبة والجباية وإعادة توزيع الثروة ودور الدولة في الإشراف على مختلف القطاعات المنتجة والاستهلاكية والعلاقة بين القطاعين العام والخاص وحدود الملكية وشروط التوارث وأسس التجارة وسقف الربح وضوابط التبادل والاستثمار وتبادل السلع وأنواعها إلى آخر التفاصيل المتعلقة بهذا الجانب الخطير من حياة الأمم والشعوب. فالكتب الاقتصادية الإسلامية هي جزء مهم من تطور المعرفة التاريخية وتعتبر واحدة من أبرز أدوات تشكل الوعي التاريخي واكتشاف قوانينه.

ثالثاً: السياسة، الانقسام... أو اختلاف تاريخ الوعي.

اختلفت السياسة في بدايات الدعوة عن المراحل اللاحقة. وهذا أمر طبيعي بسبب اتساع رقعة الفتوحات وامتداد الدولة من مشارق الأرض إلى مغاربها.

أدى الأمر إلى نشوء خلافات اجتهادية حاولت تفسير محطات التطور الزمني للدعوة الإسلامية، وحاول كل فريق شرح وجهة نظره انطلاقاً من نزع شرعية التمثيل عن الفريق الآخر، ووصل الأمر إلى الانقسام ووضع تصور للتاريخ يتعارض مع التتابع الزمني للخلفاء. فهناك من قام بتغليب الوقائع (الحوادث) وأخذها كما هي بعيداً عن رأيه، وهناك من بالغ في تأويل الوقائع وقام بترتيب التتابع الزمني وفق تصور نظري ينكر ما جرى كحوادث ويضع التاريخ في سياق قراءة مفترضة. وانعكس الأمر على كتابة التاريخ فانقسم العلماء إلى فريقين الأول يأخذ ما جرى كأمر واقع ويحاول أن يفسر الحوادث كما حصلت. والثاني يقبل الأمر الواقع ويحاول أن يفسر ما جرى في سياق يرفض التتابع الزمني ويستبدله بتتابع آخر مستقل[١].

(١) في حديث عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ تفرّقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة أو ثنتين وسبعين، والنصارى مثل ذلك، وتفترقُ أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة».

وفي حديث عن أنس بن مالك، أن رسول الله ﷺ قال: «إن بني إسرائيل تفرقت إحدى وسبعين فرقة فهلكت سبعون فرقة وخلصت فرقة واحدة، وإن أمتي ستفترق على اثنين وسبعين فرقة، يهلك إحدى وسبعون وتخلص فرقة، قالوا: يا رسول الله، مَنْ تلك الفرقة؟ قال: الجماعة».

واختلف أهل العلم والرأي على تفسير حديث الافتراق فقال بعضهم إنها ستة: الحرورية، والقدرية، والجهمية، والمرجئة، والرافضة، والجبرية.

وينقل ابن الجوزي عن بعض أهل العلم قوله و «انقسمت كل فرقة منها على اثنتي عشرة فرقة، فصارت اثِنتي وسبعين فرقة». فالحرورية انقسمت إلى اثنتي عشرة فرقة، والقدرية انقسمت إلى اثنتي عشرة فرقة، وانقسمت الجهمية اثنتي عشرة فرقة، والمرجئة إلى اثنتي عشرة فرقة، وانقسمت الرافضة اثنتي عشرة فرقة، والجبرية إلى اثنتي عشرة فرقة».

ويعدد ابن الجوزي في كتابه «تلبيس إبليس» أسماء ٧٢ فرقة (صفحات ٣٢ ـ ٣٥). تحقيق وتعليق عصام فارس الحرساني، وخرج أحاديثه محمد إبراهيم الزغلي. إصدار المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

أدى تطور الخلافات في القرن الأول إلى تحول الفرق والآراء والاجتهادات والتفسيرات إلى تأويلات نظرية - سياسية ساهمت في نشوء المذاهب الإسلامية وانقسام المسلمين على معسكرات تتنازع على الشرعية.

وإذا قرأنا التأويلات التي صدرت في القرن الثاني نجد أنها تتداعى تاريخياً أمام الوقائع الملموسة. فالجيل الأول تميز بالتماسك في عهد الرسول ﷺ وعبر عن نفسه بالوحدة السياسية والتضامن العقائدي وتغليب الدعوة على ما عداها من خلافات أو آراء. واشتمل التماسك مختلف الأمور حتى تلك التي لها صلة بالنسب والرحم والمصاهرة والزواج. فالرسول ﷺ تزوج عائشة رضي الله عنها ابنة الخليفة الراشد الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه. وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه تزوج فاطمة رضي الله عنها ابنة الرسول ﷺ. وتزوج الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه رقية ابنة الرسول ﷺ وعندما توفيت تزوج أختها أم كلثوم. وتزوج الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه أم كلثوم ابنة فاطمة بنت الرسول ﷺ وأنجب منها زيداً ورقية حفيدا الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وتزوج الرسول ﷺ حفصة ابنة الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهي شقيقة الصحابي عبدالله بن عمر بن الخطاب.

ويذكر ابن رسول (توفي ٦٩٦ هجرية) في كتابه «طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب» أن نسب رسول الله ﷺ يلتقي مع نسب أبي بكر الصديق رضي الله عنه من «مُرَّة بن كعب بن لُؤي» (ص ٦٨) ثم يلتقي مع نسب عمر بن الخطاب والصديق رضي الله عنهما من كعب بن لؤي (ص ٦٩). ويلتقي نسب عثمان بن عفان

رضي الله عنه مع نسب الرسول ﷺ من أمية «بن عبد شمس بن عبد مناف» ويلتقي مع نسب أبي بكر وعمر من كعب و «عثمان أقرب في النسب منهما إلى النبي» (ص ٧٠). ويلتقي نسب علي بن أبي طالب رضي الله عنه مع «النبي من عبدالمطلب، ويلتقي هو وعثمان من عبد مناف، وهو وأبو بكر وعمر يلتقون من كعب» (ص ٧٠). إلى النسب هناك علاقة الأرحام إذ أن «زيد الأكبر ورقية أمهما أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب» (ص ٦٩) و«أم كلثوم الكبرى أمهم فاطمة بنت رسول الله ﷺ» (ص ٧٠). ويذكر الحافظ المؤرخ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (توفي ٧٤٨ هجرية) في كتابه «الخلفاء الراشدون» أن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) تزوج «أم كلثوم بنت فاطمة الزهراء وأصدقها أربعين ألفاً، فولدت له زيداً ورقية» (ص ١٥٨).

يؤكد نسيج العلاقات المذكور على أن الدعوة في بداياتها الأولى تماسكت على مجموعة موروثات وأسست في الآن نفسه علاقات مختلفة أدرجت القديم في سياق تاريخي جديد.

إلى ذلك تنفي تلك العلاقات كل الافتراضات الخلافية التي وضعت لاحقاً كأساس نظري لتفسير التاريخ. فالوقائع والحوادث وتتابع الحلقات الزمنية تتعارض إلى حد بعيد مع الإسقاطات الاجتهادية التي تأسست في القرن الثاني للهجرة حين حاولت تقديم منطق تاريخي لعناصر الخلاف وعوامله ودوافعه. فكيف حصل الإنقسام حتى تم اختلاف الوعي في قراءة حوادث التاريخ؟

لم تكن الوحدة هي العامل الوحيد في بلورة الوعي التاريخي بل ساهم الانقسام في تشكيله. وليس منطقياً أن نؤرخ فترة محددة كنقطة بدء للصراع الفكري كما يحاول بعض المستشرقين والمتأثرين به في عالمنا الإسلامي ـ العربي. فربط الصراع بخلافة عثمان بن

عفان (رضي الله عنه) أو بخلافة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) أو تأخير الصراع إلى مرحلة تأسيس الدولة الإسلامية (معاوية بن أبي سفيان، أو عبدالملك بن مروان، أو هشام بن عبدالملك) فيه الكثير من الافتعال لربط مجمل الصراع بحادثة واحدة أو مشكلة معينة. فالخلافات السياسية هي نتيجة كل تلك المراحل والحقبات وهي أصلاً سبب لتلك النتائج التي كانت تتغير باختلاف الفترات. لذلك يمكن القول أن القواعد النظرية للخلافات الفكرية (علوم الكلام والفلسفة والتاريخ) كانت سابقة للاحتكاك بالفلسفات اليونانية والغنوصية والإشراقية وهي بدأت أصلاً لتلبية حاجات داخلية فرضتها التطورات وظروف الفتوحات التي أملت على الدولة الإسلامية اكتشاف تصورات لمشروعها السياسي ومحاولة تقديم حلول للمشاكل الناجمة عن تقدم الدعوة وتوسعها[1].

---

(١) يربط الباحث المصري نصر حامد أبو زيد نشوء الفلسفة بنشوء المعارضة ثم يربط المعارضة الإيديولوجية بالاصطراع «العنصري» بين العرب والموالي، ويكرر هذا الربط في أكثر من مكان. ومن خلال المنظار المذكور يقرأ تطور فكر الخوارج في خلافة عبدالملك بن مروان، وانتقال المرجئة إلى المعارضة والثورة ضد الدولة الأموية. ويرى أن انعزال واصل بن عطاء عن حلقة شيخه الحسن البصري هو محاولة «للتوفيق بين قوى المعارضة وخلق جبهة موحدة ضد حكم الأمويين»، إذ كان «يسعى لتوحيد الفرق المختلفة لا الخروج عليها». ويربط قيام المعتزلة بالصراع على السلطة و «اعتبار المعرفة هي أساس التمايز بين البشر بدلاً من عوامل العرق والنسب والوراثة». ويعتبر أن «سوء معاملة الموالي بشكل عام، واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية»، لعبت دورها في تشكيل فرق المعتزلة. ويرى أن «تلك العصبية البغيضة التي بدأت بوادرها في أواخر العصر الأموي(. . .) وصلت أقصى درجات تطرفها في العصر العباسي(. . .) في عهد المأمون الذي أعطى للعنصر الفارسي سيادة مطلقة في شؤون الحكم والدولة(. . .) ولا يجب أن ننسى أن كبار رجال المعتزلة ورؤساءهم كانوا من الموالي».

ويعتبر أبو زيد أن عصر عبدالملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦ هجرية) هو «عصر العواصف التي ملأت كل مدة خلافته تقريباً. فهو الذي قتل عمرو بن سعيد(. . .) وهو الذي قتل معبداً الجهني (٨٠ هجرية) أول من قال بالقدر. وهو الذي فرض=

لا شك في أن المعارضة السياسية للدولة بدأت فردية وعفوية وغير منظمة. انطلقت من ملاحظات على السلوك ومخالفة الشرع في قضايا العدل والمساواة وتوزيع الثروة ثم تطورت الملاحظات إلى منظومات فكرية تضخمت مع تطور الصراعات السياسية وتفرعها إلى برامج ومشاريع تغييرية. وبين الشكل الفردي للاعتراض والشكل المنظم تعقدت المنظومات الفكرية وازدادت تفرعاً استجابة لتعقُّد الصراع وتطور أبعاده السياسية[1].

= ضرائب جديدة على الموالي(...) حتى خرج عليه الحارث بن سريج. وهو الذي ولى الحجاج بن يوسف الثقفي الذي قال عنه الحسن البصري «ما زال النفاق مقموعاً حتى عمم هذا عمامة وقلد سيفاً»(...) وإذا كان يعد بحق «المؤسس الثاني للدولة الأموية» فإنه من جانب آخر يُعد مؤصل العداوة الأصلية ضد الدولة الأموية».

ويناقض أبو زيد نفسه كثيراً في محاولاته للربط بين السياسة والفلسفة وعلاقة الموالي بالفلسفة والعرب بالدولة. فهو أحياناً يذكر واقعة تاريخية ثم يعود ويلغيها أو ينفيها أو يقول عكسها وأحياناً يذكر الشيء وضده من دون أن ينتبه إلى اختلاف كل نتيجة إذا كان سببها مغايراً. فهو مثلاً يعتبر في (ص٢١) أن ثورة الحارث بن سريج «كانت موجهة أصلاً ضد هشام بن عبدالملك الذي فرض على الموالي ضرائب جديدة..» ثم يقول في (ص ٢٧ و ٢٨) أن عبدالملك بن مروان «هو الذي فرض ضرائب جديدة على الموالي اثقلت كواهلهم حتى خرج عليه الحارث بن سريج» من دون أن يلاحظ الاختلاف بين هشام بن عبدالملك وعبدالملك بن مروان. ولا يختلف خلط أبو زيد بالتواريخ والتتابع الزمني عن خلطه بين العصبية الأموية واختلافها عن العصبية العباسية علماً أن عصر المعتزلة الذهبي كان في عهد المأمون «الذي أعطى للعنصر الفارسي سيادة مطلقة». ولا يرى في الأمر أي تناقض بين المرحلتين، كذلك لا يرى أي تناقض بين نظرية الموالي (المعتزلة) والعداء «للعنصرية البغيضة» الممثلة برأيه بالحكم العربي الأموي وبين دور الموالي (المعتزلة) في عصر المأمون الذي أعطى للموالي الفرس دور الجلاد الإيديولوجي.

(١) يتوافق تحليل الباحث العراقي رشيد البندر مع أبو زيد في ربط المعتزلة بالموالي والمهن والحرف وردة الفعل على الدولة الأموية التي اعتمدت «العنصرية العربية وجعلت الموالي (المسلمين من غير العرب) من الدرجة الثانية.». ويرى «أن=

يقسم أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الذي عاش في القرن السادس الهجري، خلافات المسلمين على أربع قواعد: الأولى، الصفات والتوحيد فيها. الثانية، القدر والعدل فيه. الثالثة، الوعد والوعيد والأسماء والأحكام. والرابعة، السمع والعقل والرسالة والإمامة. ثم يوزع الفرق الإسلامية إلى أربع فرق كبرى وهي القدرية، الصفاتية، الخوارج، والشيعة. ويتشعب «عن كل فرقة أصناف، فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة». (الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، طبعة ١٩٨٢، الجزء الأول، صفحة ١٤ ـ ١٥).

ويرى الشهرستاني أن «أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية» كانت في عهد الرسول ﷺ واعتبر كلام ذي الخويصرة التميمي حول قسمة الرسول أول «خروج صريح على النبي عليه الصلاة والسلام» (ص ٢١). ثم «حال طائفة أخرى من المنافقين يوم أُحد» إذ «جادلوا في ذات الله، تفكراً في جلاله، وتصرفاً في أفعاله» حتى نزلت سورة الرعد (آية ١٤). ثم جاءت «الاختلافات الواقعة في حال مرضه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته بين الصحابة رضي الله

= الفرقة القدرية التي يمثلها معبد الجهني وغيلان الدمشقي كانت القاعدة التي أنبنت عليها أفكار ونظريات المعتزلة في خضم الصراعات الاجتماعية الجارية في الخلافة الأموية». ثم على «يد أبي الهذيل العلاّف وإبراهيم النظّام وتلامذتهم كان التحول الكبير في حياة المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة». و «عموماً أن المعتزلة نشأت على أساس فكري واضح متبنّية بعض أفكار أهل القدر وأهل الجبر كإسلاميين وتطورت على أساس استيعابها للفلسفة اليونانية».

ولا يختلف أبو زيد كثيراً في قراءة مرحلة التأسيس المعرفي للفلسفة الإسلامية وبرأيه «ارتبطت قضية المعرفة وهي أساس البحث في العقل، منذ نشأة الفرق الكلامية، بقضية الإيمان، وذلك على المرجئة، وانقسم المرجئة(. . .) إلى جبرية على رأسهم جهم بن صفوان (توفي ١٢٨ هجرية) وإلى قدرية وعلى رأسهم غيلان الدمشقي (توفي ٩٩ هجرية)».

عنهم» ويعتبرها «اختلافات اجتهادية كما قيل، كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع، وإدامة مناهج الدين» (ص ٢٢).

ويعدد أنواع الاختلافات وبدأت بمرض الرسول ثم وفاته، وموضوع دفنه، ثم الإمامة (الخلافة)، ثم أمر فدك (قرية شمال المدينة المنورة) والخلاف على التوارث، ثم الخلاف في قتال مانعي الزكاة، ثم في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة، ثم الخلاف في أمر الشورى واختلاف الآراء فيها، ثم الخلافات في زمن «أمير المؤمنين علي رضي الله عنه بعد الاتفاق عليها وعقد البيعة له»، وبعده انقسمت الاختلافات إلى قسمين «أحدهما الاختلاف في الإمامة، والثاني الاختلاف في الأصول». وبلغت أنواع الاختلافات التي عددها الشهرستاني منذ عهد الرسول ﷺ إلى زمن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) عشرة (ص ٢٢ ـ ٢٧).

يضع الشهرستاني الخلافات التي نشبت في فترة الخليفة الراشد الرابع في المرتبة العاشرة من ناحية تتابعها الزمني، بعدها تجدد الخلاف بـ «خروج طلحة والزبير إلى مكة، ثم حمل عائشة إلى البصرة، ثم نصب القتال معه، ويعرف ذلك بحرب الجمل، والحق أنهما رجعا وتابا، إذ ذكرهما أمراً فتذكراه، فأما الزبير فقتله ابن جرموز بقوس وقت الانصراف، وهو في النار لقول النبي ﷺ: «بشر قاتل ابن صفية بالنار». وأما طلحة فرماه مروان بن الحكم بسهم وقت الاعتراض (أي عندما كف القتال واعتزل) فخر ميتاً، وأما عائشة رضي الله عنها فكانت محمولة على ما فعلت، ثم تابت بعد ذلك ورجعت. والخلاف بينه وبين معاوية، وحرب صفين، ومخالفة الخوارج، وحمله على التحكيم، ومغادرة عمرو بن العاص أبا موسى الأشعري، وبقاء الخلاف إلى وقت وفاته مشهور، وكذلك الخلاف بينه وبين الشراة (الخوارج) المارقين

بالنهروان (قرى بين واسط وبغداد في العراق) عقداً وقولاً، ونصب القتال معه فصلاً ظاهراً معروفاً. وبالجملة كان علي رضي الله عنه مع الحق، والحق معه، وظهر في زمانه الخوارج عليه مثل الأشعث بن قيس، ومسعود بن فدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي وغيرهم، وكذلك ظهر في زمانه الغلاة في حقه مثل عبدالله بن سبأ وجماعة معه، ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة، وصدق فيه قول النبي ﷺ: «يهلك فيه اثنان محب غالٍ ومبغض قالٍ» (ص ٢٧).

إذن وحسب روايات الشهرستاني في القرن السادس الهجري لم يبدأ الانقسام فجأة بل تطور زمنياً وتشكل في سياقات مختلفة.

بدأت الخلافات بسيطة وعفوية مثل اعتراض الصحابيين عمار بن ياسر وأبي ذر الغفاري على بعض المسلكيات التي ظهرت في عهد الخليفة الراشد الثالث، ثم تطور الاعتراض إلى معارضة عامة (سخط شعبي في الكوفة والبصرة ومصر).

انطلقت المعارضة عفوية وانتهت منظمة تتوجت بعدوان على الخليفة. وما كادت الثورة تهدأ حتى انقسمت إلى تيارات سياسية ثلاثة: أهل البصرة مع الزبير، وأهل الكوفة مع طلحة، وأهل مصر مع علي بن أبي طالب (رضي الله عنهم).

ومن الانقسام المذكور تفرعت الانقسامات عندما لم ينعقد الإجماع على بيعة الإمام علي. فتحالف الزبير وطلحة ضد الخليفة الراشد الرابع ووقف معاوية بن أبي سفيان (أهل الشام) على الحياد إلى أن كانت معركة الجمل.

بعدها تجدد الانقسام السياسي وتفرع إلى ثلاثة تيارات سياسية: الأول تيار الإمام علي. والثاني تيار معاوية. والثالث تيار اعتزال الفتنة (الاعتزال السياسي مهد الطريق لاحقاً لحركة المعتزلة)

وتشكل من سعد بن أبي وقاص، عبدالله بن عمر، وعمران بن الحصين، وأبي بكرة الثقفي.

وتطور الصراع السياسي وصولاً إلى معركة صفين وموقعة التحكيم فانقسم تيار الإمام علي وخرج عليه الخوارج ودعوا إلى مقاومة الطرفين الأمر الذي أدى إلى نشوء ثلاث منظومات فكرية: من تيار الاعتزال السياسي (اعتزال الفتنة) نشأ فكر الإرجاء (المرجئة) وتمثل في حركة سياسية مسالمة، ومن تيار الإمام نشأت لاحقاً الإمامية، ومن الخوارج نشأت فرق مختلفة ضمت أقصى التطرف إلى أقصى الاعتدال وجمعت كل من له مصلحة في تقويض الدولة الأموية من عرب وغير عرب وموالٍ وغيرهم من شعوب وأقوام.

فالحركات السياسية ـ الفكرية الثلاث كانت حركات مركبة اجتماعياً وعصبياً وإن غلب أحياناً على بعضها الطابع العربي (الإسلامي) وعلى غيرها الطابع الإسلامي (العربي وغير العربي) إلا أن أساس الصراع كان على السياسة وليس بسبب «العنصرية العربية».

ومن الخلافات السياسية تفرعت العصبيات والفرق وأخذت الأفكار تعيد تنظيم الصراعات وترتب قنواتها الايديولوجية لتبرير الخلافات وتفسيرها. فالسياسي انتج الايديولوجي ثم أخذ الايديولوجي ينظم الخلافات السياسية ويبرمجها في مشاريع تحاول تأويل الصراع وفق قنوات منهجية متماسكة. فالخلاف كان يؤسس الواقعة (الحادثة) ثم تعود الواقعة لتنظيم الخلافات وتأسيسها من جديد. لذلك نجد أن هناك حركات بدأت أيديولوجية (المرجئة) وتحولت إلى سياسية. وهناك حركات بدأت سياسية (الخوارج) وتحولت إلى ايديولوجية. ثم أخذت السياسة مع بعض الحركات الاجتهادية تتحول من معارضة فكرية (المعتزلة) إلى علم وفلسفة

ومواقف ثقافية لا حصر لها[1].

في ضوء القراءة المذكورة يمكن أن نفهم اجتماع السقيفة والعمل على مبايعة خليفة قبل أن تتفكك اللحمة التاريخية الجديدة وتعود القبائل إلى قبائلها. فالصحابة ادركوا أن اختيار رأس الدولة يرتدي أهمية قصوى في لحظة غياب الرسول المؤسس ﷺ لذلك «لما بويع أبو بكر في السقيفة وكان الغد جلس أبو بكر على المنبر، فقام عمر فتكلم قبل أبي بكر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: إن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله ﷺ وثاني اثنين إذ هما في الغار فقوموا فبايعوه، فبايع الناس أبا بكر بيعة العامة بعد بيعة السقيفة»[2]. وستتحول «بيعة العامة» وخطبة المنبر إلى سنّة

---

(١) يرفض ابن النديم في «الفهرست» أن يربط توقيت نشوء حركة الاعتزال بأيام الحسن البصري (توفي ١١٠ هجرية) ويرجح قول أبي بكر بن الأخشيد «أن ذلك اسم حدث بعد الحسن» والسبب «أن عمرو بن عبيد، لما مات الحسن، وجلس قتادة مجلسه. فاعتزله عمرو ونفر معه، فسماهم قتادة المعتزلة». ووافق عمرو على التسمية لأن الاعتزال برأيه «وصف مدحه الله في كتابه».

ويرى ابن النديم نقلاً عن البلخي أن «أول من تكلم في القدر والاعتزال، أبو يونس الأسواري، رجل من الأساورة، يعرف بسنسويه، وتابعه معبد الجهني ويقال أن سليمان بن عبدالملك تكلم فيه». ونقل صاحب الفهرست عن محمد بن شداد صاحب أبي الهذيل العلاف قوله «أخذت هذا الذي أنا عليه من العدل والتوحيد، عن عثمان الطويل». والطويل هو أستاذ العلاف (صفحة ٢٠١ ـ ٢٠٢، طبعة دار المسيرة، بيروت).

ويميز الشهرستاني في «الملل والنحل، الجزء الأول» جماعة من المعتزلة وهي «من المعتزلة متوسطين، مثل ضِرار بن عمرو، وحفص الفرد، والحسين النجار، ومن المتأخرين خالفوا الشيوخ في مسائل، ونبغ منهم جهم بن صفوان في أيام نصر بن سيار، وأظهر بدعته في الجبر بترمذ، وقتله سالم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أمية بمرو» (ص ٣٢).

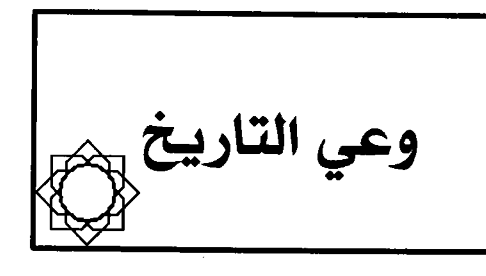
(٢) في الغار أمر الله شجرة فنبتت في وجه الرسول ﷺ فسترته، وأمر الله حمامتين وحشيتين فوقفتا بفم الغار. وأقبل فتيان قريش حتى إذا كانوا من النبي ﷺ على أربعين ذراعاً، تعجل بعضهم ينظر في الغار فلم ير إلا حمامتين ونسيج=

يتبعها معظم الخلفاء. وأخرج ابن سعد عن الحسن البصري قال: «لما بويع أبو بكر قام خطيباً فقال: أما بعد فإني ولّيت هذا الأمر وأنا له كاره(. . .) ولست بخير من أحدكم، فراعوني، فإذا رأيتموني استقمت فاتبعوني، وإذا رأيتموني زغت فقوِّموني».

يكشف حديث الشيخ الحسن البصري عن البساطة الأولى لنشوء الدولة الإسلامية في الجزيرة العربية. فرأس الدولة (الخليفة) يعيش حياة عادية وهو على صلة يومية ومباشرة بالعامة ولا يعزله عنهم أي ساتر، وسياسته تقوم على المشورة ويقبل بالرأي الآخر والمخالف له.

كانت الاندفاعة الأولى حارة وقوية وكافية لإزالة الحواجز بين المؤمنين وأمير المؤمنين. وسيستمر الأمر في مرحلة الدولة الراشدة وسيختلف بعد انتقال مركز الدولة من المدينة المنورة (والكوفة) إلى دمشق. فبين المرحلة الأولى ومرحلة الدولة الثانية ٤٠ سنة من الفتوحات التي جلبت إلى المركز الثروة والثورة في آن.

= العنكبوت، فظن أنه ليس فيه أحد، فسمع الرسول ﷺ ما قال، فعرف أن الله قد درأ عنه. قال أبو بكر لرسول الله وهو في الغار: لو أن أحدهم نظر إلى تحت قدميه لأبصرنا. . . فقال الرسول: يا أبا بكر ما ظنك باثنين الله ثالثهما.



وعي التاريخ

جرى تاريخ الوعي، كما ذكرنا، عند المسلمين في سياق ثلاثة مستويات (محددات) الدين والدولة والسياسة، وتشكلت بدايات وعي التاريخ في الإطار نفسه حين لعبت العقيدة دورها في تحفيز العقل على التفكير بالماضي والحاضر والمستقبل. ويمكن ملاحظة الأمر في المسائل الثلاث الآتية:

الأولى: الشعور بالتكليف وحرص مؤرخ الواقعات على ربط أخباره بمهمة التبليغ والكشف عن حقائق نشوء الكون ويوم القيامة.

الثانية: اهتمام المؤرخ بأخبار الأوائل وربط قصص الأنبياء في مجرى زمني هادف.

الثالثة: إنشغال المؤرخ بتفسير الغريب في القرآن الكريم ومحاولة اكتشاف معاني الآيات المجملة وتوضيح أبعادها كتصور عام لمجرى التاريخ.

وعلى هذا الأساس جرى فرز الأخبار إلى مستويين: **الأول**: أخبار الزمان، **والثاني**: أخبار البشر.

حاول المؤرخون دراسة الزمن (الزمان) من قصص القرآن وأخباره مستخدمين أحاديث الرسول ﷺ كدلالات حسية على حوادث غابرة. بينما اكتفوا بدراسة أخبار البشر كواقعات متتالية

تتداعى يوماً بعد يوم وسنة بعد سنة إلى أن تقوم القيامة. فهناك بداية ونهاية.

شكل الكتاب عند المسلمين مصدراً للحقيقة فهو ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم، الآية ١). وفي الكتاب حث على التدافع لأن الصراع بين البشر سنة من سنن الحياة والطبيعة إذ ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (البقرة: الآية ٢٥١).

وفي الكتاب حرية الاختيار وعلى الإنسان أن يمر في التجربة، وحق الاختيار إرادة ربانية أصلاً إذ ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: الآية ٩٩)، و﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (التغابن: الآية ٢). وأيضاً ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ ۗ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾﴾ (الأنعام: الآية ١٠٧).

وفي الكتاب تأكيد على وحدة الإيمان بين البشر فالله واحد وإن تعددت الرسل ﴿قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: الآية ١٣٣). وأيضاً ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ (الحج: الآية ٣٤)، وأيضاً ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: الآية ٤٦).

إلى الله الواحد ووحدة الرسل هناك آيات التحذير من الشرك ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: الآية ١٩) وأيضاً ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ (النحل: الآية٥١). وأيضاً ﴿رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ

إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلٗا ﴾ (المزمل: الآية ٩).

لا يكتفي الكتاب بآيات الوحدة بل هناك آيات الافتراق لكن الأصل في العالم هو الوحدة والله الواحد، والافتراق هو الفرع. فالثابت الدائم هو وحدة البشر (وحدة التاريخ) بينما افتراق البشر هو المتحول المؤقت الذي سيعود للتجمع والاجتماع، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ فَمُسۡتَقَرّٞ وَمُسۡتَوۡدَعٞۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَفۡقَهُونَ ﴾ (الأنعام: الآية ٩٨). فتاريخ الزمن يدور بين حدّين الأصل هو أمة العالم (وحدة تاريخها) والفرع هو عالم الأمة (حوادثها وأخبارها). وهناك آيات كثيرة تدل على تاريخ الزمن ثم تاريخ البشر، إذ ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَٱخۡتَلَفُواْۚ وَلَوۡلَا كَلِمَةٞ سَبَقَتۡ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيۡنَهُمۡ فِيمَا فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ ﴾ (يونس: الآية ١٩)، و ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ (البقرة: الآية ٢١٣)، ثم ﴿وَقَطَّعۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أُمَمٗاۖ مِّنۡهُمُ ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنۡهُمۡ دُونَ ذَٰلِكَۖ وَبَلَوۡنَٰهُم بِٱلۡحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ﴾ (الأعراف: الآية ١٦٨). ثم ﴿وَقَطَّعۡنَٰهُمُ ٱثۡنَتَيۡ عَشۡرَةَ أَسۡبَاطًا أُمَمٗاۚ ﴾ (الأعراف: الآية ١٦٠)، ثم ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ (النحل: الآية ٣٦)، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولٞۖ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمۡ قُضِيَ بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴾ (يونس: الآية ٤٧)، و ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ (الأنعام: الآية ١٠٨)، و ﴿كَذَٰلِكَ أَرۡسَلۡنَٰكَ فِيٓ أُمَّةٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهَآ أُمَمٞ لِّتَتۡلُوَاْ عَلَيۡهِمُ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ (الرعد: الآية ٣٠)، ثم ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ (آل عمران: الآية ١٠٤)، وهناك غيركم ﴿مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ يَتۡلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ وَهُمۡ يَسۡجُدُونَ ﴾ (آل عمران: الآية ١١٣)، و ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ ﴾، (البقرة: الآية ١٤٣)، و ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ﴾

(المؤمنون: الآية ٥٢)، ولكن ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ (المائدة: الآية ٤٨). وأخيراً بعد الفرقة والانقسام هناك الجمع ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ (آل عمران: الآية ٩). لكن قبل العودة إلى بداية جديدة لا بد من المرور بالتجربة ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: الآية ٦٤)، والرسول هو مبلغ الكتاب إذ ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: الآية ٩٩).

اختلف الفقهاء والعلماء والأئمة في تفسير تلك الآيات كذلك اختلف تفسير هؤلاء عن قراءات المؤرخين. فالمؤرخ قرأ الخبر (بداية الكون وتاريخ البشر ويوم القيامة) بينما الفقيه استنتج الحكمة والموعظة الحسنة. وعلى رغم افتراق مدرسة الفقه عن مدرسة التاريخ كانت الآيات هي الجامع المشترك لقراءة تاريخ الزمن والتفكير في تاريخ العالم، ثم في وحدة العالم وانقسامه إلى أمم، ثم عودة الأمم إلى الوحدة. ففي القرآن «نظرية» تاريخية متكاملة تبدأ من لحظة نشوء الكون وتنتهي بيوم الحشر وهي شكلت مادة الدفع الأولى للتفكير التاريخي.

تأسس الفكر التاريخي عند الفقيه من المصدر نفسه الذي انطلق منه المؤرخ حين حاول ترتيب آيات الوحدة ثم آيات الافتراق (الانقسام) ثم آيات الوحدة. فالفرد يولد ويموت كذلك للعالم بداية ونهاية. والنهاية ليست موت العالم بل عودته إلى وحدته الأولى في يوم «لا يخلف الميعاد».

ومن تاريخ الزمن قرأ المؤرخون تاريخ البشر فهناك الوعد بالاستخلاف للمؤمنين والصالحين إذ ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن

قَبْلِهِمْ ﴾ (النور: الآية ٥٥)، وهناك التعارف ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات: الآية ١٣)، وهناك مسؤولية الفرد عن أعماله ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الإسراء: الآية ١٥)، وهناك طبقة العلم إذ ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ (المجادلة: الآية ١١)، والمرجع في النهاية كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (النساء: الآية ٥٩).

حددت الآيات دائرة وعي التاريخ وبدأ التفكير في تفسيرها في سياقات مختلفة خصوصاً تلك التي تشير إلى الزمن أو تلك التي تشير إلى التاريخ (القصص، الأيام) فنشأ الوعي في قراءة الصلة بين تاريخ الزمن وتاريخ البشر وأخذت تتبلور أدوات معرفة التاريخ وقوانينه في ضوء منهج القرآن التاريخي.

□ أ ـ نظام معرفة مترابط.

أدى اهتمام الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ بجمع الكتاب وتجميع الأحاديث وأخبار السيرة وترتيب الروايات إلى نشوء علم التدوين على قواعد الدين، وانطلق التدوين يتفرع ويتنوع. وكان تدوين الحوادث والوقائع ويوميات الزمن أهم عمل قام به المسلمون الأوائل بعد جمع الكتاب وتفسير علومه، فتأسس ما يعرف بفن التاريخ الذي تطورت كتاباته إلى أن تحول إلى علم مستقل.

إلى اهتمام الصحابة لعب الحافز الديني عند المسلمين القدامى دوره المركزي في تشجيع المهتمين في سرد السيرة والحوادث، على تجميع الوثائق والمعلومات وتدقيقها ومقارنتها

وترتيبها وأرشفتها في أوراق ورسائل مستقلة بلغ تعدادها بالعشرات، وهو أمر ساهم، كما ذكرنا، في تطور علم الخبر وتقدمه في المصنفات التاريخية... وصولاً إلى تاريخ الطبري.

ويبلغ الفاصل الزمني بين آخر خليفة راشدي ورحيل أول إمام ساهم في تأسيس مذهب في الفقه قرابة قرن هجري. وفي القرن المذكور شهد العالم الإسلامي بدايات تأسيس المعارف الإسلامية إذ تطورت علوم الفلسفة والسياسة والتاريخ في سياق مترابط اعتمدت كلها على القرآن الكريم الذي كان المرجع الوحيد ووحدة القياس العليا لمختلف العلوم.

يقلل الترابط بين فروع المعرفة من أهمية مناهج الباحثين عن «المؤرخ المحترف» وتأخر فترة ظهوره في العالم الإسلامي إلى القرن الخامس عشر الميلادي (التاسع للهجرة).

ولا شك في أن ظاهرة «المؤرخ المحترف» برزت حديثاً في العالم الإسلامي بعد اتساع حقول المعرفة وتنوع وظائفها وبسبب دخول العلوم مرحلة التقاسم الوظائفي بين الحقول النظرية والحقول التطبيقية.

قبل هذه المرحلة كان نظام الترابط المعرفي هو الحقل المشترك لمختلف الاختصاصات وفروع المعرفة، وعلى أساسه قام بناء عمودي تألف من عدة طبقات وكان على المفكر أن يصعد إلى القمة طابقاً بعد آخر وكان عليه أن يدرس الأنظمة المترابطة التي تتشكل منها علوم المعرفة.

لذلك لم ينشأ الاختصاص إلا بعد تطور حقول العلوم وتفكك علاقاتها، الأمر الذي أدى إلى نشوء أبنية تمتد أفقياً تربطها أنظمة معرفية مشتركة وفي الآن نفسه تفصلها مساحات واسعة من الاختلاف.

أدى انحلال نظام الترابط إلى تفكيك وحدة المعرفة ونهوض

«الاختصاص» القائم على وحدات جزئية صغيرة تعمل في دائرة معرفية واسعة موزعة على أبنية منفصلة تحاول أن تعيد تنظيم صورة العالم وفق تقنيات جديدة ووسائل حديثة تطمح إلى إعادة الانسجام لنظام الترابط السابق على أساس وحدة نظرية يتصور المفكر أنها كافية لتشكيل صورة موحدة عن العالم الإسلامي وتاريخه.

بدأ هذا النوع من «الاختصاص» في لحظة انحلّ فيها الانجسام بين الاختصاصات وأخذ الاحتراف المعرفي يفكك وحدة الرؤية في وقت أخذت تنشأ في أوروبا المعاصرة محاولات مضادة لإعادة الترابط بين فروع العلوم انطلاقاً من رؤية جزئية تستند إلى حقل من حقول المعرفة.

لم يحصل تفكك نظام الترابط ثم محاولة تأسيس أنظمة معرفية مضادة تريد إحياء الانسجام بين فروع العلوم في العالم الإسلامي دفعة واحدة. بل تطور بدوره نتيجة تراكمات معرفية تأثرت حديثاً بالمدارس الأوروبية حين عرف العالم الأوروبي في القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر ظاهرة المفكر الشمولي الذي يعيد بناء نظام المعرفة وفق تصور نظري كلي يدرج التطور العالمي وفق منظومة تريد إعادة الانسجام لوحدات تبعثرت وتفككت في المدى الجغرافي الذي عرفته مرحلة الاكتشافات الجغرافية منذ مطلع القرن الخامس عشر.

لم تصمد هذه الظاهرة في أوروبا طويلاً إذ سرعان ما تفككت مجدداً إلى اختصاصات دخلت في تقسيمات جديدة للمعرفة تنسجم كثيراً مع تقسيم المهن الذي أعاد صوغ وظائف التفكير في فروع جزئية وصغيرة متقابلة لا رابط يجمعها سوى التشابه في حقول أنظمة المعرفة. وتحولت المعرفة بفضل الاحتراف والاختصاصات من مهمة إلى مهنة.

اختلاف الوظائف شجع على ظهور نظام الاحتراف القائم على أساس الاشتغال في فرع علمي أو معرفي مستقل عن الآخر وهو أمر ينسجم إلى حد كبير مع العالم المعاصر المبعثر إلى وحدات جزئية على رغم التداخل في صورته العامة. مع ذلك استمرت خصوصية نظام المعرفة الإسلامي القائم على أساس فكرة الترابط.

لم يتطابق التطور المشترك لنظام المعرفة العالمي في لحظة اختلاف بنياته وتناقض تراتبه ووحداته كثيراً مع تطور نظام المعرفة الإسلامي. فالنظام المعرفي الخاص في العالم الإسلامي لم ينشأ دفعة واحدة بل تطور على أساس انسجام الاختصاصات في الوحدة الكلية وترابط وظائفها. وحجر الزاوية في نظام المعرفة الإسلامي كان القرآن الكريم وما عرف بعلوم الدين أو علوم القرآن.

فالعلوم في العالم الإسلامي هي أصلاً علوم قرانية بدأت بانسجام بنية النظام المعرفي وترابطه الذي عاد وأنتج وظائف مختلفة لغاية واحدة ومشتركة هي حفظ الدين وحمايته. لذلك ترابطت بنية التفكير في معرفة مشتركة وتوحدت في سياق من الاختصاصات وبنيات عمودية تتشكل من طبقات تتصل بدرجات (سلالم) داخلية لها وظائف محددة وهي تنظيم العلاقات بين مراتب علوم الدين وإيجاد نوع من الانسجام بين فروع الاختصاصات.

وللسبب المذكور لم تنشأ في العالم الإسلامي ظاهرة الاحتراف والاختصاص في حقل من الحقول على رغم تنوع وظائف المعرفة. فالمعرفة تقدَمت وفق نظام الترابط وانسجام حقوله وتداخل بنياتها في منظومات هندسية مرتبة عمودياً في طبقات واحدة فوق الأخرى وليس واحدة إلى جانب الأخرى. فالفلسفة وفروعها والفقه وفروعه والسياسة وفروعها والتاريخ وفروعه، وغيرها من حقول العلم، تطورت منسجمة مع بعضها في بنية

معرفية تشكلت عموماً في نظام هندسي مترابط. فالفلسفة لم تنفصل عن الدين وتؤسس لنفسها وحدة كلية مستقلة في بناء معرفي خاص يتطور وفق آليات داخلية وتاريخ خاص. كذلك الفقه والسياسة والتاريخ والإدارة والاقتصاد. فكل تلك الوحدات كانت أجزاء صغيرة تدور وتتحرك في فضاء مشترك هو الدين وعلومه. وليس مصادفة أن يطلق على مختلف تلك الفروع والاختصاصات علوم الدين. فالكتاب كان الجامع المشترك على رغم محاولات الانفكاك التي حصلت مراراً وتباعاً لكنها فشلت على مختلف مراتبها في اختراق الفضاء الخاص واستمر نظام المعرفة الإسلامي العام هو المحرك لكل فروع العلوم واختصاصاتها.

فالعلوم في نظام المعرفة الإسلامي هي علوم هادفة ولها غاية، وغايتها كانت دائماً حفظ الدين والدفاع عنه، وشكّل القرآن الكريم وحدة القياس التاريخية لكل فروع العلوم الأخرى، وبه كان الفقيه يقيس الصحيح والخطأ ومنه كان يحدد الرؤية العامة التي لا بد أن تكون منسجمة مع نظام المعرفة المشترك... أو لا تكون.

وعلى أساس علم المقارنة تأسست حقول المعرفة القرآنية باستقلال عن السلطة السياسية وتطورت فروعها واختصاصاتها. فالفقيه هو الفيلسوف والمفكر وصاحب الاختصاصات الجزئية التي تتوحّد في بنية مشتركة تنسجم هندسياً مع نظام الترابط المعرفي. لذلك اتسم فكر الفقيه بالشمولية والنظرة الجامعة لأجزاء المعرفة، إذ كانت وظيفته الدائمة الدفاع عن الدين والسجال النظري وأحياناً التجريبي والتطبيقي ضد الهجمات والاقتحامات المضادة لمنع تداعي البناء الهندسي وإعادة تأكيد الانسجام لنظام الترابط.

□ ب ـ بلورة أدوات المعرفة.

تشكلت بدايات «الوعي التاريخي» كما ذكرنا، في ظلال

الدعوة وفي ضوء نهوض الدولة وباستقلال نسبي عن هيمنة السلطة السياسية. فقبل الدولة كان الزمن يختصر على ذكر أيام القبائل. وبعد قيامها تطور الوعي وبات مفهوم «اليوم» أكثر تعقيداً وتركيباً وأخذت اللغة مجالها في التاريخ.

ومن تلك البدايات تشكلت قواعد نظام فكري أسس الطريق لتطور ما يمكن تسميته بنظام الترابط المعرفي. ومع الأيام أخذ النظام الجديد يتحول إلى بديل تاريخي (سياسي ـ اجتماعي مركب) عن النظام القديم الذي كان يقوم على أساس الترابط القبلي. وبتقدم التطور أخذت العصبية القبلية (القرابة، والدم) تتحول إلى عصبية سياسية مركبة تضم تحالفات قبيلة ضد أخرى. ومن السياسة والاختلاف عليها تفرعت الخلافات الأخرى وتوزعت على مدارس فقهية ومذهبية قادتها الدولة أحياناً وفرق المعارضة أحياناً أخرى. فالسياسي سبق الفكري وجاءت التأويلات النظرية تفسر الخلافات السياسية وتبررها وتضع لها قواعدها التاريخية وتؤسس أدواتها الثقافية. واشتمل الخلاف كل نواحي الدنيا والآخرة بدءاً من تأويل القرآن الكريم وصولاً إلى تأويل حوادث التاريخ.

١ ـ مصدر الخبر:

من الكتاب الأول (كتاب الله) كانت البداية. وتحول الكتاب إلى نقطة ارتكاز للعمارة الفكرية الشاملة. فالكتاب ليس نصاً فقط بل تحول إلى نظام الحقيقة. فهو نقطة الدائرة ومركز انطلاق لكل تفكير، وعلى أساسه تمت قراءة التاريخ والقياس عليه ثم عقدت المقارنات بينه وبين غيره من الكتب القديمة. ولأن الدافع الديني كان أساس قوة الدفع الأولى جاءت كتب السيرة والأحاديث والتفاسير لتضيف لبنة لعقيدة متماسكة ازدادت رسوخاً مع توسع الفتوحات.

وفي السياق نفسه أخذت كتابات التاريخ تقرأ وقائع الزمن

وحوادثه وأخبار أيامه استناداً إلى كتاب الله (القرآن الكريم) وما روي عن السيرة وما حفظ أو نقل من الأحاديث وما تم تداوله من تفاسير بهدف الوصول إلى تصور ما عن الحقيقة. فالبحث عن الحقيقة المعرفية المتجسدة في القرآن المنزل سيطر على القراءات التاريخية الأولى. وشكلت تلك القراءات ما يمكن تسميته بالتراكم الأولي للمعرفة.

وبدأت تلك القراءات بتقديم تصور عن بدء الزمن وخلق الكون فأخذت تجمع الأجزاء وتحاول تقريبها في إطار واحد ولوحة إنسانية مشتركة فيها الكثير من الألوان والشعوب والقبائل والأقوام والملل والنحل، وكان يتم قياسها على كلمة الله. فالهاجس الديني، إذا صحّ التعبير، كان المحرك التاريخي لحركة المجتمع في بدايات تشكله الأولى حين تم رسم معالم طريقه الخاص ومنه كان يتم تفسير الاجتماع أو الافتراق. وبقدر ما كان المجتمع يتقدم ويتطور كان التصور العام لبدء الخليقة يتكامل في القراءات التاريخية ويأخذ مجراه المستقل كعلم ومعرفة وفي الآن نفسه لا يخرج عن دائرة الدين ونقطة الارتكاز (كتاب الله).

ومن نقطة البداية اتسع الاهتمام من تاريخ الزمن إلى تاريخ البشر وبدأ تدوين الأخبار.

وقبل أن يتطور تدوين الخبر إلى علم اتبع المؤرخون نهج العلماء الذين استنّوا معادلات دقيقة للتحقق من صحة الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ.

لجأ المؤرخون إلى تصنيف الخبر وجرحه وتعديله ليتقارب مع الكتاب المنزل ولا يتعارض مع المنطق. واتفق على تقسيم الخبر إلى صادق (مطابق) وكاذب (غير مطابق) وما ليس كذلك أي لا مع المطابقة أو عدمها. فالأصل في الخبر هو العدل وهو كالشهادة في المحكمة. واشترط على الخبر الصادق أن يكون

معلوم الصدق، والكاذب معلوم الكذب، وهناك خبر ما لا يعلم واحد منهما أي أنه يقع بين الصادق والكاذب.

والنوع الأخير هو الأصعب في معرفة صدقه من كذبه فهو يخالف معلوم الصدق لذلك وضع بين مصدرين: مظنون الصدق أو مظنون الكذب. وكل خبر لم يُعلَمْ صدقُهُ كذِبٌ قطعاً.

وقسمت الأخبار الصادقة إلى صنفين: خبر التواتر وخبر الآحاد. وتعريف معنى التواتر لغة هو تتابع أشياء بينها مهلة، وتعريفه أصولاً هو خبر جماعة مفيد للعلم بنفسه. والجماعة هي فصل عن خبر الواحد وهو كالخبر المعلوم صدقه بالقرائن أو موافقة دليل عقلي. ولأن خبر الواحد يحتمل الشبُّهة، لأنه لم ينته إلى التواتر والمشهور، قسم إلى أربعة أنواع وهي: ما لا يفيده عند تعارض الاحتمالات، ما يفيده عند ترجيح أحدهما، الخبر المشهور، والخبر ليس دليلاً بل الأصل هو الصحة فلا يترك بالاحتمال.

واعتبر خبر الواحد أقوى من الخبر المخصوص لعدم وقوع الشك في أصل الدليل. وإذا كان خبر الواحد مقطوع بأصله (مصدره) يجب العمل به والأخذ بصحته بناء على الإجماع.

ووضعت أربعة شروط للعلم بخبر الواحد وهي: العقل أو البلوغ (لا تقبل رواية الصبي)، الإيمان بالإسلام (لا تقبل رواية الكافر)، الضبط (الحفظ والفهم) والعدالة (الاستقامة والتوسط في الرأي).

وفي حال تعارض خبر الواحد مع القياس قُدّم الخبر إذا كان الراوي من المجتهدين (الخلفاء ومشاهير الصحابة) لأنه يقيني الأصل واحتمال الخطأ في الخبر أقل بينما القياس ظني واحتمال الخطأ أكبر. لذلك اعتبر الخبر في القياس العقلي ليس واجباً بل هو أولى، وإن سُلِّمَ به فهو قياس ظني في الأصول.

فالخبر إذن كالأحكام الشرعية يبنى على الظن بإجماع السلف.

وهكذا اتفق على تقسيم الخبر إلى ثلاثة أقسام: المتواتر (المنقول على ألسنة جماعة لا يمكن اتفاقها على الكذب وهو المفيد للعلم)، والمستفيض أو المشهور (الذي ارتفع عن ضعف الآحاد ولم يلتحق بقوة التواتر وهو مفيد للظن بحسب مراتبه)، والواحد (ما نقله واحد عن واحد وهو يفيد ظناً دون الظن في المستفيض). يضاف إلى الأقسام الثلاثة الخبر المرسل وهو (ما حذف سنده أو بعض سنده وهو حكم ضعيف).

٢ - اليوم:

يفرق أصحاب الحديث بين اليوم العادي (الوقت) واليوم الزمني في تفسيرهم للآية ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ (هود: الآية ٧) استناداً إلى حديث للرسول ﷺ أن «كل يوم كألف سنة مما تعدون» و «كل يوم ستون وثلثمائة لحظة».

وبناء على الأمر قرأ المؤرخون قصة الخلق على أساس سبعة آلاف سنة واعترض بعضهم على الأمر، كالمسعودي مثلاً، بذريعة أن القرآن الكريم لم يحدد فترة زمنية لمسألة نشوء الكون والإنسان.

وتوقف بعض المؤرخين عند قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعارج: الآية ٤)، الأمر الذي جعل تقدير مسألة الخلق تزداد صعوبة وتعقيداً، ما دام اليوم ٥٠ ألف سنة.

وعلى رغم الاختلاف على تحديد الفترة الزمنية استمر التمييز بين يوم الإنسان العادي واليوم الآخر. فاليوم الإلهي يختلف في طول مدته. وذكر بعض المؤرخين استناداً إلى ذاك التقسيم بين الزمنين أن الساعة تساوي ٨٣ يوماً.

ولعبت مسألة التمييز بين الزمنين دورها في حث المؤرخين

المسلمين على التفكير بالزمن كمعطى إلهي يتجاوز الوقت العادي وفي الآن نفسه التعاطي معه كمعطى بشري (يومي أو سنوي) الأمر الذي زاد من إلهاب المخيلة وإطلاقها للربط بين بدء الزمن منذ اللحظة الأولى إلى نهايته (يوم القيامة) وهو أمر نلاحظه عند معظم المؤرخين.

أدى التمييز المذكور إلى بحث فكرة التاريخ على مستويين: الأول، مسألة الخلق (السمٰوات والأرض والماء والبحار والكرسي والعرش والقلم واللوح المحفوظ والليل والنهار وسيدنا آدم ومهبطه). والثاني، مسألة البشر والطين وحياتهم واختلاف ألوانهم وطبائعهم وصولاً إلى بعث الرسل إلى البشر.

يقول ابن الأثير «الزمان عبارة عن ساعات الليل والنهار(...) وأن كل وقت من أوقات إمارته زمن من الأزمنة».

وبعيداً عن اختلافات المفسرين شكلت فكرة الزمن قوة دفع للتفكير بالتاريخ. وينقل ابن كثير (الحافظ أبو الفداء الدمشقي المتوفي سنة ٧٧٤ هجرية) قول علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): «كتاب الله فيه خبر ما قبلكم، ونبأ ما بعدكم، وحكم ما بينكم». فالتاريخ هو خبر (الماضي) ونبأ (المستقبل) والقرآن الكريم هو الدليل. وفي إطار النظرة المذكورة تمت قراءة حوادث التاريخ وجرى الربط بين الماضي (الخبر) والمستقبل (النبأ).

يؤكد السرد الزمني لتطور «الوعي التاريخي» ارتباط فكرة التاريخ بتطور المعرفة وارتباط المعرفة بالدين. فالفكر الديني شكل آنذاك القاعدة التأسيسية لنشوء الفكر التاريخي ولعب دوره في تشكل الوعي وتنظيم النظرة إلى الحياة والزمن. وبقدر ما كانت تتقدم أدوات المعرفة كانت وسائل تحليل المعرفة تتقدم معها سواء على مستوى اللغة وتطورها أو على مستوى التفكير وتطوره.

٣ ـ اللغة:

منذ النزول ارتبطت اللغة بالدعوة بعد أن كانت مرتبطة بالشعر وأدى تطور مهمات الدعوة واتساع الفتوحات إلى تطوير اللغة وتركيز أصولها وقواعدها.

من البداية اعتبر المؤرخون والمفكرون أن «لغات الأمم أكثر من أن يحصيها أحد» واعتبروا أن أفضل الألسنة أربعة «العربية والعبرانية والسريانية والفارسية» لأنها اللغات التي نزلت بها كتب الأنبياء عليهم السلام، لكنهم وجدوا «أن أفضل اللغات الأربع لغة العرب». ويعود سبب تفضيل «لغة العرب» على اللغات كلها إلى ارتباط العربية بالدين إذ كما يقول أحمد بن حمدان الرازي (توفي **٣٢٢** هجرية) «أقبلت الأمم كلها إليها، يتعلمونها رغبة فيها وحرصاً عليها ومحبة لها وفضلاً أبانه الله فيها للناس، ليبين لهم فضل محمد ﷺ على سائر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وتثبت نبوته عندهم، وتتأكد الحجة عليهم، وليظهر دين الإسلام على كل دين».

وباتساع الدعوة ودخول الناس الدين الجديد ازدادت الحاجة إلى وضع القواعد (الصرف والنحو) لحماية اللغة التي هي لغة القرآن الكريم إذ كما يذكر الرازي «كان لسان العرب فَسَد حين تعربت العجم، واختلطت اللغات ولَحَن أكثر الناس في كلامهم، فاستدرك ذلك أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) عليه السلام، فوضع للناس رسماً في النحو، فأخذه عنه أبو الأسود الدُؤلي من الدُئل، وهم رهط من كنانة بن خزيمة، فأسس العربية، وفتح بابها، ونهج سبيلها، ووضع فيها قياساً»[١].

(١) و«أخذ عن أبي الأسود جماعة منهم، يحيى بن يعمر، وعنبسة بن معدان، وهو عنبسة الفيل. وميمون بن الأقرن» ويذكر بعض العلماء «أن نصر بن عاصم أخذ عن أبي الأسود» وممن برع في أيامه عيسى بن عمر الثقفي. (راجع ابن النديم، الفهرست، صفحة ٤٦ و ٤٧).

إلى قواعد اللغة تطورت أيضاً علاقة الشعر بالدعوة ومرت بدورها بمحطات زمنية. ينقل الشيخ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي قائلاً: «رُوي عن الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء قال: كانت الشعراء عند العرب في الجاهلية بمنزلة الأنبياء في الأمم، حتى خالطهم أهل الحضر، فاكتسبوا بالشعر، فنزلوا عن رتبتهم، ثم جاء الإسلام ونزل القرآن بتهجين الشعر وتكذيبه، فنزلوا رتبة أخرى. ثم استعملوا الملق والتضرع، فقلّوا واستهان بهم الناس».

بعد المحطة الأولى بدأت مرحلة التوافق عندما تراجعت مكانة الشعر واحتل الكتاب المُنَزَّل موقع القيادة إذ قلَّ الحرج في استخدام الشعر وقوله حين «كان كثير من الصحابة المتقدمين يقولون الشعر وينشرونه ويتمثلون به ويستحسنونه». وساهمت الحاجة إلى تفسير الغريب في القرآن في إنقاذ الشعر من الانقراض إذ «لولا ما بالناس من الحاجة إلى معرفة لغة العرب والاستعانة بالشعر على العلم بغريب القرآن وأحاديث رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين الأئمة الماضين، لبطل الشعر، وانقرض ذكر الشعراء، ولعفي الدهر على آثارهم، ونسي الناس أيامهم». و «روى أبو عبيدة بإسناد له عن أبي هريرة قال: قال رسول الله أعربوا القرآن». وعن ابن مسعود قال: «أعربوا القرآن فإنه عربي». وقال عمر بن الخطاب: «تعلّموا إعراب القرآن كما تتعلمون حفظه». كذلك روى أبو عبيدة بإسناد له عن عكرمة قال: «رأيت ابن عباس وعنده نافع بن الأزرق، وهو يسأله ويطلب منه الاحتجاج باللغة. وروى أبو عبيدة أيضاً عن أبي عباس أنه كان يُسأل عن القرآن، فينشد الشعر». (فهو العرابي الحارثي، كتاب «قال ابن عباس..»).

وهكذا تمت تسوية الخلاف بين الشعر والدين من خلال اللغة. فاللغة كانت المشترك ومنها عبر الدين إلى الشعر والشعر إلى علماء الدين واحتل القرآن الكريم المركز الأول في تأسيس

الوعي الجديد الذي استخدم اللغة في شرح الغريب في الآيات المُنَزَّلة وفي فهم صورة المجتمع الجديد وتفكيك عناصره وتراتبه الاجتماعي. فتحولت اللغة العربية إلى منهج تحليل وتركيب بين الموروث والجديد.

٤ ـ نحو فلسفة للتاريخ:

مضى القرن الهجري الأول وكانت الأمة، على رغم النزاعات، لا تزال تراكم المعرفة الأولى وتكدسها ونجحت نخبة العلماء والفقهاء في تجميع أجزاء الصورة وربطها ببعض، كذلك نجح «الراسخون في العلم» في تكديس ما نقلته عقول الصحابة وما عاشه (الأولون) من حوادث وأخبار. ولم يكد يمضي القرن الأول حتى كانت قواعد الفقه وأصوله قد استكملت مناهجها ومدارسها وهي التي أسست ما عرف لاحقاً ومنذ القرن الثاني بعلوم الدين والاجتهاد فيه وصولاً إلى تشكل المذاهب الإسلامية.

أسس كل هذا الجهد البشري المتراكم بدايات المعرفة التاريخية التي تطورت لاحقاً إلى مناهج ومدارس فلسفية أو ما يعرف بفنون التاريخ وحقول معرفته وعلومه. وكما قلنا تم تأسيس التواريخ على قواعد فقه الدين (العقيدة والتشريعات). فالحوادث لم تشكل نظرية المعرفة التاريخية عند الأوائل بل نظرية المعرفة (فقه الدين) هي التي شكلت فكرة التاريخ. ودخل العالم الإسلامي القرن الثاني للهجرة محصَّناً أيديولوجياً وفي الآن نفسه مجهّزاً بعدة الفكر وأدواتها. فالتفكير والتفقه في الدين أنتجا ما يسمى بآلة التفكير وهي الآلة التي أخذت تتفرع وتتطور معرفياً.

□ ج ـ فكرة الزمان... ولقاء الفلسفة والتاريخ.

لاحظ فرانز روزنتال في كتابه عن علم التاريخ عند المسلمين أن فكرة «يوم القيامة» أو «يوم الحساب» ألهمت المؤرخين التفكير

بالمستقبل وألهبت في الآن المخيلة العقلية على التفسير، فلم يعد التاريخ تاريخ الماضي فقط بل تاريخ المستقبل أيضاً ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾ (المؤمنون: الآيتان ١٥ و ١٦). فارتبط السياق الزمني عند المؤرخين بين ماضي الأولين ومستقبل الإنسان. ففي يوم الحشر ستنحل علاقات الحسب والنسب ويتساوى البشر ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ (سورة المؤمنون: الآية ١٠١).

إلى الأمر المذكور وضع روزنتال ملاحظة على منهج الكتابة عند المؤرخين المسلمين فرأى إنها محايدة تسجل الأخبار ولا تفسرها. ويربط الأمر بمسألتين: عدم وجود «احتراف» في الحقل المذكور وعدم استقلال الكتابة التاريخية كمنبر لعرض آراء المؤرخ وهو أمر استمر برأيه إلى القرن الخامس عشر الميلادي.

لا شك في أن الملاحظة الثانية تثير أسئلة كثيرة حول زمنية استقلال الكتابة التاريخية عن حقول المعرفة الإسلامية وهي مسألة تحتاج إلى نقاش لمفهوم نظام الترابط المعرفي في العهود الإسلامية الأولى وارتباط حقول المعرفة بنقطة انطلاق مشتركة خصوصاً في مسألتي علاقة الفلسفة بالتاريخ والتاريخ بالفلسفة.

بينما تطرح الملاحظة الأولى صيغة العلاقة الزمنية بين الماضي والحاضر وبين الحاضر والمستقبل في منهج الكتابة التاريخية. ففكرة القيامة التي التقط روزنتال أهميتها الفكرية لا تقتصر على قراءة المستقبل فقط بل إنها تدفع الماضي إلى حاضر زمني وتربط السلف بالخلف في وجود تاريخي راهن.

غير أن مسألة التفكير في المستقبل لا يمكن البحث عنها في حقل الكتابة التاريخية التي حاول روزنتال قراءة رموزها في كتابات المؤرخين. فتلك المسألة تتجاوز حقل التاريخ إلى حقول المعرفة

الأخرى من فلسفة وتصوف. فالزمن (الزمان) ليس مجرد حوادث بل هو أصلاً فكرة تم صوغها فلسفياً إلى جانب التاريخ. ولم تقتصر فكرة الزمان على ربط السياق بين ماضي الأولين ويوم القيامة بل امتدت إلى ما قبل الماضي واندفعت في بعدها الزمني إلى أن وصلت إلى مسألة الخلق. فالزمن عند المؤرخ المسلم، كذلك المتصوف والفيلسوف، هو ذاك المدى التاريخي الممتد والمتموج منذ لحظة الخلق إلى لحظة القيامة. لذلك نجد فكرة التواصل الزمني (التاريخي) في مختلف حقول المعرفة وخصوصاً في حقل الفلسفة وما يحيط به من مناهج وفروع. فالمؤرخ بحث فكرة الزمان كذلك الفيلسوف وأحياناً كان المؤرخ يقرأ الفكرة فلسفياً والفيلسوف يقرأها تاريخياً في محاولة منه لوضع تصور نظري أو نظام معرفي لفكرة التاريخ.

ولم تقتصر فكرة التاريخ على المؤرخين بل شكلت الفكرة نفسها هماً من هموم الفلسفة الإسلامية. ولا يمكن فهم تطور فكرة التاريخ عند المؤرخين إذا لم تفهم أيضاً فكرة الزمان (التاريخ) في تصور الفلسفة الإسلامية وتطورها. ففكرة التاريخ استمدت أصلاً من فكرة الزمان والخلق والمعاد (الحياة الأخرى) والحشر ويوم الحساب.

ومن فكرة الزمان بدأ الاختلاف بين فلسفتين: فلسفة الفقه (الأئمة، الفقهاء، الأشعري، والغزالي) وفقه الفلسفة (الكندي، فرق المعتزلة، الفارابي، ابن سينا، ابن باجه، ابن طفيل، ابن رشد). وتركز الانقسام على تفسيرين:

الأول قال به الغزالي ويرى أن الزمان بدأ مع العالم وقبل العالم لا يوجد زمان. فالزمان مقياس الحركة ومن دون العالم لا توجد حركة. إذن فالزمان حادث.

والثاني قال به الفلاسفة ويعتقدون أن العالم تابع لله منذ

الأزل. فالزمان قديم لا بمعنى أنه علة نفسه وقائم بذاته، لكن بمعنى أنه تابع لله منذ القدم، إذن العالم لم يعد قديماً بل هو حادث بمعنى أنه تابع في وجوده لله، وهذه التبعية موجودة منذ الأزل.

من هذه المسألة الفلسفية (قدم العالم) بدأ الاختلاف على الزمان وحدوثه وهو خلاف قائم إلى أيامنا بين علماء الطبيعة والفيزياء والكيمياء والفلاسفة في عالمنا.

كيف بدأ الاختلاف؟ ومتى تم الافتراق بين فهمين فلسفيين لفكرة التاريخ (الزمان)، وما علاقة «الزمان» بالصفات وبدء الخلق ويوم القيامة.

لخص ابن رشد فكرة الزمان والاختلاف عليها بين الفلاسفة والمتكلمين من الأشعرية إلى الحكماء المتقدمين ويرى أنهم «اتفقوا على أن هٰهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة». فهناك «الطرف الواحد» وهو «موجود وجد من شيء، أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده» وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، وهناك «الطرف المقابل» وهو «موجود لم يكن عن شيء، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان» واتفق الجميع على تسميته «قديماً» وهو مدرك بالبرهان. أما الواسطة بين هذين الطرفين فهو «موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره».

ويؤكد ابن رشد أن «الكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم» ويختلفون «في الزمان الماضي والوجود الماضي» فهناك من يراه أنه متناه (أفلاطون مثلاً) وهناك من يراه

غير متناه (أرسطو). ومن هذا المنطلق يرى ابن رشد أن الفلسفة تتفق مع الشرع لأن الشريعة تؤكد على «أن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع».

نلاحظ من الشرح المذكور أن فكرة الزمان في الفلسفة تعادل فكرة الأيام في علم التاريخ. فالفلسفة تبحث في تاريخ الكون (القديم والمحدث) وعلم التاريخ يبحث في تاريخ البشر (الأخبار والحوادث).

ومن الصلة المذكورة تطورت فكرة التاريخ عند المسلمين إلى فلسفة ومن الفلسفة تشكلت فلسفة التاريخ (من فن إلى علم).

تؤكد الصلة بين الفلسفة (الزمان) والتاريخ (الحوادث) على ترابط نظام المعرفة، وهو أمر استمر يتطور على رغم انقسام الفلاسفة إلى مدارس تأويلية والفقه إلى مذاهب تفسيرية.

لاحظ الأمر نفسه الباحث إبراهيم العاتي في كتابه عن فكرة الزمان فوجد أن الزمن يرتبط بموضوع التاريخ، إذ أن الإسلام أكد على أن التاريخ «له بداية ونهاية». لذلك حاول ابن سينا التوفيق بين الرؤية الدينية والتصور الفلسفي وقرأ الرازي مسيرة التاريخ وفق رؤية تطورية متصاعدة إلى الأمام، بينما اختلفت نظرة المعري عن ابن سينا والرازي إذ ربط التاريخ بمشكلة المصير و «شكل المصير لديه أحد مصادر القلق والحيرة والتمزق». فالماضي عند المعري مضى والحاضر فان والمستقبل زائل لذلك توصل إلى فكرة «عدمية للتاريخ والزمان».

وعلى رغم أن حجة الإسلام أبو حامد الغزالي لا يثق بالمحسوسات، لأنها لا تعكس الحقيقة دائماً، إلا أنه يؤمن بالحركة الدائمة ويلوم التيارات العقائدية التي رفضت العلوم أو أنها حاولت أن تضع الدين في مواجهة العلم. وبرأيه أن ما يؤكده العلم

(البرهان والتجربة والمشاهدة) يؤكده الدين ولا تعارض بينهما. فهو يقول «من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة تعرف أنه يتحرك، وإنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار». فالغزالي يؤمن بالبرهان والتجربة والمشاهدة لتأكيد المحسوسات والعقليات، لذلك يهاجم بعض الاتجاهات العقائدية الذي «ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار علم ينسب إليهم، فأنكر جميع علومهم، وادعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فإذا قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه، لكان اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فازداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً، ولقد عظمت على الدين جناية من ظن أن الإسلام يُنصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية». ويضيف الغزالي رداً على التيار المذكور حجة جديدة «وكما ليس من شرط الدين إنكار علم الطب فليس من شرطه أيضاً إنكار ذلك العلم إلا في مسائل مبيّنة».

ولا يختلف تصور الغزالي كثيراً من علاقة العلم بعلوم الدين عن رؤية الفارابي على رغم نقد الأول للثاني. فالإمام الغزالي دحض نظرية الفيض التي أخذ بها الفارابي لتفسير حركة الموجودات وانتقالها من الواحد إلى عالم المحسوسات وهي النظرية التي قال بها ابن سينا ورد الغزالي عليه أيضاً.

يرى الفارابي أن الحكمة تعني أن تعقل الأشياء وما هو غير مدرك اليوم قد يدرك في الغد «وجاز أن يكون غير ذلك الذي يفهم

على لفظه اليوم» و «مما لا ندري أي شيء هو مما يمكن أن يصير موجوداً، فيحس أو يعقل ويصير مفهوماً، ولكن ليس هو معقولاً عندنا اليوم» و «يكون ما هو محال عندنا ممكناً أن لا يكون محالاً».

إلى علاقة العلم بالدين اتفق الفلاسفة والفقهاء على قانون الحركة لكنهم اختلفوا على تفسير علتها. فالتضاد عند الفارابي يبدأ في الأرض في مسألة العلاقة بين المادة والصورة. فالأجسام المادية تبقى «ساعية إلى ما يتجوهر بها من الصورة» والصورة (الهيئة) هي مضادة (متناقضة) وفي الآن مشتركة. وتتمظهر عند الفارابي في صورتين واحدة بالقوة وأخرى بالفعل. وتبدأ الحركة عندما تحاول المادة أن تتحول إلى صورة أي أن تنتقل من القوة إلى الفعل. وينظم الفارابي تراتب الموجودات الناقصة من مادة أولاً وصورة ثانياً والمركب بينهما من مادة وصورة وهو ما ينتج عنه حركة القوة وتحولها إلى فعل.

ومن فكرة «الآن» في حركة الزمان إلى فكرة «اللحظة» في حركة التاريخ عبرت الفلسفة إلى التاريخ وبدأ الانقسام على مفهوم الحكمة وتفسير التاريخ.

كيف بدأ الانقسام الفلسفي؟ وما هي نقطة البدء في التفكير الفلسفي؟

لاحظنا أن انطلاق الفلسفة بدأ من القرآن الكريم. واختلاف المذاهب الفلسفية كان أيضاً على تفسير القرآن الكريم وتأويله، فهو الدافع للسؤال وهو أيضاً موضوع الجواب.

وذكرنا أن الفلسفة في التاريخ الإسلامي سبقت الاحتكاك باليونان وأساس الفلسفة هو القرآن الكريم ومنه انطلق السؤال. وربط بدء الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية هو نوع من التأويل الظنّي الذي لا أساس تاريخياً لصحته. فالتفلسف سبق الاحتكاك ثم جاء الاحتكاك يزيد التفلسف تفلسفاً.

انطلق التفلسف الإسلامي من السؤال عن صاحب الكتاب (القرآن الكريم). من هو سبحانه وتعالى؟ وما هي صفاته؟ وجاء ذلك في سياق تفسير الكتاب وتأويل آياته. بينما انطلقت الفلسفة اليونانية من سؤال من أنا؟

أدى اختلاف السؤال الإسلامي عن السؤال اليوناني إلى اختلاف المنطلقات. فالفلسفة اليونانية تبدأ من المحسوس إلى المجرد ومن الأدنى إلى الأعلى. بينما تبدأ الفلسفة الإسلامية من المجرد إلى المحسوس ومن الأعلى إلى الأدنى. فالكلي يسبق الجزئي في الفلسفة الإسلامية ويحتويه والمطلق يشمل المحدود ويقوده.

بعد السؤال الإسلامي الأول (من هو؟) جاء الثاني ما هي صفاته؟ وبدأ الجواب في تأويل الكتاب (القرآن الكريم) لاستنباط الجواب الأول من السؤال الأول (من هو؟) ثم انتقلت إلى الجواب الثاني عن السؤال الثاني (ما هي صفاته؟). ومن السؤال الأول كرت الأجوبة إلى الثاني. ومن الثاني انفتح الباب واسعاً أمام مختلف الاتجاهات، يمكن ضبطها بقانون مشترك على تنوعها وتضادها.

عموماً انقسمت الفلسفة إلى ثلاثة تيارات: **الأول**: ينزه الله من صفاته (فرق المعتزلة). **الثاني**: يجسم صفات الله (المجسمة). **والثالث**: يؤكد صفات الله من دون تنزيهه إلى مرتبة التجريد المطلق ومن دون التجسيم إلى مرتبة تنزيله إلى الموجودات المحسوسة (أهل السلف).

وأدى اصطراع التيارات الثلاثة إلى تكوين ما يسمى اصطلاحاً بالفلسفة الإسلامية وما تفرع عنها من علماء ومتكلمة وفقهاء ومدارس عقلية ونقلية وانتهى الصراع بانتصار التيار الثالث على الأول والثاني.

ولعبت فكرة الزمان عند الفلاسفة (التاريخ عند المؤرخين) دور الناظم لتلك الاتجاهات. فالزمان هو الحركة. وهو ينقسم إلى قديم (لا سابق لوجوده) ومحدث (له علة لوجوده).

تقارب فكرة الزمان عند الفلاسفة مع فكرة التاريخ عند المؤرخين لا يعني تطابقهما. المعرفة التاريخية ارتبطت في بداياتها بالخلاف على الخلافة (من اجتماع السقيفة إلى موقعة صفين) بينما المعرفة الفلسفية انطلقت من سؤال «من هو؟» وطُرحت بحدة بعد الانقسام السياسي في صفين (موقعة التحكيم) وظهور الخوارج. فالسؤال التاريخي يتعلق بالسياسة والسؤال الفلسفي يتعلق بالفكر وكلاهما نتجا عن الضرورة والحاجة، وهما انتجا المعرفة الإسلامية وحددا شكلها.

إلا أن أجوبة الفيلسوف (الحكيم) اختلفت عن أجوبة الإخباري والمحدث أو من جمع بين الخبر والحديث (المؤرخ). وأساس الاختلاف زمني وليس معرفياً، بسبب اسبقية استقلال المدارس التاريخية على المدارس الفلسفية.



مصادر الفصل الثاني

١ - زاد المعاد، ابن قيم الجوزية، الجزء الأول، صفحات ١١٧ ـ ١٢٤.
٢ - البداية والنهاية، ابن كثير.
٣ - علم التاريخ عند المسلمين، فرانز روزنتال، صفحات ١٠٠ ـ ١٠٤.
٤ - تلبيس إبليس، عبدالرحمٰن بن الجوزي.
٥ - تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، صفحات ٢٦ ـ ٦٩.
٦ - الكامل في التاريخ، ابن الأثير، المجلد الأول، صفحة ١٠ ـ ١١.
٧ - الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، السخاوي.
٨ - السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب.
٩ - مشاهير علماء الأمصار، محمد بن حبّان بن أحمد التميمي البستي.
١٠ - العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، وإبراهيم الإبياري، الجزء الخامس، صفحة ٥٥، طبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥.
١١ - مروج الذهب، المسعودي، الجزء الأول، صفحات ١٢ ـ ٣٧، الجزء الثاني ٢٣٦ ـ ٢٧٩.
١٢ - تاريخ العبر، ابن خلدون، الجزء الأول، صفحة ٥٦.
١٣ - راجع مقدمة محقق كتاب «السيرة» لابن هشام.
١٤ - بدايات الكتابة التاريخية عند العرب، سلوى مرسي الطاهر، صفحات ٢٣ ـ ٥٦.
١٥ - تاريخ الرسل والملوك، الطبري.
١٦ - فتوح الشام، محمد بن عمر الواقدي.

١٧ ـ تفسير الجلالين، جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي.
١٨ ـ طرفة الأصحاب، ابن رسول، صفحات ٦٤ ـ ١٢٨.
١٩ ـ الخلفاء الراشدون، محمد بن عثمان الذهبي.
٢٠ ـ الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، صفحات ١١ ـ ٢٠.
٢١ ـ مذهب المعتزلة، رشيد البندر، صفحة ٣٠.
٢٢ ـ الملل والنحل، الشهرستاني، الجزء الأول، صفحات ٣٠ ـ ٣٣.
٢٣ ـ الفهرست، ابن النديم.
٢٤ ـ بديع النظام، ابن الساعاتي.
٢٥ ـ الإيضاح لقوانين الاصطلاح، ابن الجوزي.
٢٦ ـ الاعتقادات، الراغب الأصفهاني.
٢٧ ـ الزينة في الكلمات العربية الإسلامية، أحمد بن حمدان الرازي، صفحات ٧٢ ـ ٨٣.
٢٨ ـ قال ابن عباس.. حدثتنا عائشة، فهد العرابي الحارثي، صفحات ٢٥٧ ـ ٢٦١.
٢٩ ـ المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، صفحة ٤٣و ٤٤. وصفحات ٥٧ ـ ٥٩.
٣٠ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو النصر الفارابي، صفحات ٦٢ ـ ٦٨، وصفحة ١٧٢ و ١٧٣.
٣١ ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد، صفحة ٢٠ و ٢١، وصفحة ٤٠ و ٤١.
٣٢ ـ مجلة «الجامعة الإسلامية»، العدد السادس، نيسان ـ حزيران ١٩٩٥.
٣٣ ـ الزمان في الفكر الإسلامي، إبراهيم العاتي، مراجعة قيس العزاوي.





الفصل الثالث

تراكم المعرفة التاريخية





لاحظنا أن تراكم وعي التاريخ بدأ من محاولة معرفة الحوادث التي رافقت نزول الدعوة وسيرة الرسول ﷺ وأحاديثه وما رواه ونقله عنه الصحابة، وانطلقت بعدها خطوة معرفة وقائع التاريخ وحوادثه وأخبار الأيام بالعودة إلى تاريخ العرب قبل الإسلام وصولاً إلى تاريخ الخلفاء وخصوصاً فترة الراشدين. وتعتبر هذه المحاولات بداية وعي التاريخ واكتشاف قوانينه وعلله ودوافعه وأسبابه.

لم يأتِ الاكتشاف دفعة واحدة بل تراكم الوعي وتدرجت معارفه ومدارسه إلى أن تحول إلى علم متكامل سجل كل الوقائع والحوادث يوماً بعد يوم وسنة بعد سنة. وكان كل مؤرخ يسجل ما قرأه وحفظه ودرسه عن تواريخ الأولين وصولاً إلى تسجيل وقائع عصره وعهده ثم يأتي بعده من يؤرخ من جديد ويعيد تسجيل ما كتب في عهد سابق ثم يكمل رواية وقائع الحوادث والأخبار في عصره وعهده.

بعدها تطورت كتابة التاريخ وتعددت مدارسها ومناهجها إلى أن بلغ فن التاريخ أرقى درجات العلم.

يمكن حصر الكتابات وتبويبها بحسب مراحلها وتطورها

الزمني (فترة بعد فترة) ثم ملاحقة تطور منهج الكتابة التاريخية من خلال رصد بعض التعريفات التي أطلقها بعض المؤرخين على التاريخ. لكن من الصعب ترتيب درجات وطبقات المؤرخين بسبب اشتغال بعض الفقهاء والعلماء على التاريخ وأيضاً بسبب اشتغال بعض المؤرخين وكتّاب السيرة على الفقه. وهو أمر يشير إلى تداخل فروع الدين وقواعد الفقه مع أصول التاريخ ومناهجه. فتأسيس مناهج التشريع سبق تأسيس مناهج التاريخ وتاريخ التشريع سابق لتاريخ كتابة الحوادث. وعلى أساس علوم التشريع تأسس لاحقاً ما عرف بعلوم التاريخ.

في القرن الهجري الأول تم تركيز الجهد على توثيق الأحاديث وتثبيت مصادرها وحفظها وترتيبها وفق جدول زمني محكم في جوانبه وجهاته. وعلى أساس هذا الجهد التوثيقي بدأت القراءات والتفسيرات وشرح آيات القرآن استناداً إلى سنة رسول الله ﷺ وما نقل عنه من أحاديث.تساهم في توضيح السور وفي الآن جمع أجزاء الصورة. ولعب الفقهاء إلى جانب رجال الدولة دور المرشدين الروحيين للأجيال الجديدة.

يمكن تصنيف القرن الأول (قرن التأسيس) إلى ثلاثة طبقات (أجيال) لعبت أدواراً متفاوتة في تشكيل الوعي التاريخي ورسم معالم تطوره لاحقاً، وهي طبقة جيل المؤسسين (الصحابة)، وطبقة جيل التابعين (أصحاب الصحابة)، وطبقة جيل من تبع التابعين (أصحاب أصحاب الصحابة)[1].

---

(١) لعب حديث الطبقات دوره في بلورة الوعي التاريخي عند المسلمين وأسس فكرة نظرية اسْتُخدمت في قراءة التتابع الزمني. واستعملها العلماء والفقهاء بسياقات مختلفة عن المؤرخين. وصدرت في الحقلين الفقه والتاريخ الكثير من الكتب=

وتتألف كل طبقة من فئات مختلفة الأعمار. فالطبقة الأولى مثلاً تتألف من فئات ثلاث: فهناك من ولد قبل نزول الدعوة بسنوات، وهناك عن عاصر بداياتها، وهناك من شاهد الرسول ﷺ أو رافقه بعد هجرته إلى المدينة المنورة.

وتشترك الفئات الثلاث في مسألة أساسية وهي أنها روت عن النبي ﷺ وتحدثت عن سيرته وشكلت تلك الروايات والأحاديث بعد جمعها صورة صافية عن الماضي انعكست في كتابات المؤرخين والأخباريين لاحقاً.

لم يمنع تهيّب الجيل الأول في تفسير القرآن والحرج في تأويله بسبب ورعه وخوفه وقربه من المكلَّف بتبليغ الرسالة من الشرح والتوضيح الأمر الذي ساهم لاحقاً في تطور علوم التفسير وتنوعها وتعددها وتأسيس مدارس ومناهج في التأويل.

= تحمل اسم طبقات (طبقات ابن سعد مثلاً) حاولت دراسة التطور من خلال الأجيال (طبقات الشافعية مثلاً). واستخدم ابن خلدون حديث الطبقات في قراءة التاريخ ووضع تصوره لنشوء الدول (قيامها، صعودها، هبوطها) من الناحيتين العصبية السياسية والعلاقات الاجتماعية إنطلاقاً من فهمه الخاص لمسألة التطور والتراجع.

وروى حديث الطبقات أنس بن مالك قال عن الرسول ﷺ: «طبقات أمتي خمس طبقات كل طبقة منها أربعون سنة، فطبقتي وطبقة أصحابي أهل العلم والإيمان والذين يلونهم إلى الثمانين أهل البر والتقوى والذين إلى العشرين ومائة أهل التراحم والتواصل، والذين يلونهم إلى الستين ومائة أهل التقاطع والتدابر، والذين يلونهم إلى مائتين أهل الهرج والحرب»، وروي الحديث عن أبي الأشيب بن دارم عن أبيه قال: «قال رسول الله ﷺ أمتي خمس طبقات كل منها أربعون سنة».

للمزيد من التفاصيل راجع «الجليس الصالح والإنيس الناصح» فصل «ذكر طبقات هذه الأمة» لسبط بن الجوزي وهو يوسف أبو الفرج عبدالرحمٰن بن الجوزي (توفي ٦٥٤ هجرية). تحقيق فواز صالح فواز، إصدار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٨٩.

بدأ المنهج الأول على أساس تفسير القرآن بالقرآن، ثم برز منهج استخدام السنّة والحديث في تفسير ما التبس من آيات وصعب فهمه أو تأويله، ثم برز منهج التفسير اللغوي للقرآن واستخدام اللغة لفهم معانيه وألفاظه ومفرداته وغريبه.

وأدى منهج فهم القرآن إلى العودة إلى خطب الرسول ﷺ وبيانه وأحاديثه وبدأ الاهتمام بحفظها الأمر الذي دفع إلى تطور أدوات مناهج التفسير فاستخدمت أخبار نزول الآية وأسبابها ثم سيرة الرسول وأحاديثه في الشرح وتوضيح الغامض، ثم تعقدت الاستخدامات فاستند الجيل الأول على اللغة والشعر ومعاني الكلمات وكُتبِ «أهل الكتاب» وعادات العرب وبلاغاتهم وخطبهم وأمثالهم. وتميّز كل صحابي بأسِلوبه واختص كل منهم بحقل معيّن اختلف عن غيره الأمر الذي أبرز لاحقاً أهمية لأقوال الصحابة وسيرهم وخصوصاً الخلفاء الأربعة (العصر الراشدي) لأنهم تميزوا بالورع والقرب الشديد من المُكلَّف بالتبليغ. وهكذا عرف عن الخليفة الأول قلة نقل الحديث وروايته والأمر نفسه عن الثاني والثالث والرابع فهم أقل من روى الحديث عن الرسول ﷺ بسبب عامل الخوف كذلك بسبب حرارة الاندفاعة الأولى وقلة الأسئلة والحاجات وسهولة الحياة والظروف.

ساهمت العوامل المذكورة كلها في إعطاء أهمية لكلام صغار السن من الجيل الثاني من الطبقة الأولى الذي عاش طويلاً بعد رحيل المؤسس والفريق الكبير السن من الصحابة. مع ذلك تميز كل خليفة راشد بعمل مهم قام به. فالخليفة الأول جمع القرآن، والثاني أمر بكتابة تاريخ، والثالث وحد القراءات، والرابع أعطى أهمية لسنّة الرسول ﷺ، إذ ينقل عن الخليفة الراشد علي بن أبي طالب أنه نصح ابن عباس عندما ذهب لمحاجة الخوارج الذين

انشقوا عليه بعد موقعة التحكيم «اذهب إليهم فخاصمهم، ولا تحاججهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنّة». فالخليفة الرابع كان يرى في السنّة الرد المناسب، ويعتبر أن الممارسة العملية هي الرد القاطع على التأويلات النظرية التي لجأ إليها الخوارج.

غير أن موضوع تفسير القرآن وتأويل آياته لم يمر بداية بسهولة إذ «انقسم الصحابة في صدر الإسلام إلى قسمين: متحرج من القول بالقرآن ومن هؤلاء أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعبدالله بن عمر، وغيرهم، وكان عبدالله بن عمر يأخذ على ابن عباس تفسير القرآن بالشعر. والقسم الثاني الذين لم يتحرجوا، وفسروا القرآن حسب ما فهموا من الرسول ﷺ، أو حسب فهمهم الخاص بالمقارنة إلى الشعر العربي وكلام العرب، ومن هؤلاء علي بن أبي طالب وعبدالله بن أبي عباس ومن أخذ عنهما» (راجع فهد العرابي الحارثي).

ازدادت أهمية الصحابة صغار السن بعد رحيل الخلفاء الأربعة وانتهاء العصر الراشدي فقفز دور الجيل الثاني من الطبقة الأولى إلى الواجهة خصوصاً زوجات الرسول ﷺ وأصحابه من صغار السن إلى أولاد الخلفاء وأصحابهم من الفئة التي ولدت أيام البعثة وفي فترة الهجرة.

وأكثر من أثر في تكوين وعي جيل التابعين كان عبدالرحمٰن بن صخر الدوسي اليماني (أبو هريرة). ولد في سنة ١٩ قبل الهجرة وتوفي في ٥٩ هجرية وقيل ٥٧ أو ٥٨ هجرية، وصحب الرسول ﷺ أربع سنوات وروى عنه وعاصر الفترة الراشدة وتحدث عن الخلفاء والعديد من الصحابة. وروى عن أبي هريرة بعض الصحابة ومن أشهرهم عبدالله بن عباس، وعبدالله بن عمر،

وأنس بن مالك، وجابر بن عبدالله الأنصاري، وأبو أيوب الأنصاري. وأكثر من روى عنه من التابعين كان زوج ابنته سعيد بن المسيب القرشي المخزومي وهو إمام عصره ورأس المدينة في الفقه والفتوى.

احتل عبدالله بن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) مكانة خاصة في رواية الحديث. ولد ابن عمر في السنة العاشرة قبل الهجرة وهاجر مع والده إلى المدينة وعمره ١١ سنة وتوفي في مكة في العام ٧٣ وقيل ٧٤ هجرية. وروى عنه جابر بن عبدالله وعبدالله بن عباس. وأكثر من روى عنه مولاه نافع وأَسْلَمُ مولى عمر وابن أخيه حفص بن عامر. وكانت حفصة (زوجة الرسول) أخته الأمر الذي سهل مهمته وساعده على نقل الأحاديث ورواياتها. وأكثر من روى عنه أولاده خصوصاً سالم الذي تلقى علومه في المدينة وسمع من الصحابة وبرز في حقلي الفقه والفتوى واعتبر من الفقهاء السبعة. وروى عنه الزهري (كلفه عمر بن عبدالعزيز بجمع الأحاديث) ورحب به سليمان بن عبدالملك وأقعده على سريره[1].

---

(١) ولدت حفصة بنت عمر قبل المبعث بخمس سنوات وتزوجها الرسول ﷺ سنة ثلاث وقيل اثنين من الهجرة وروى عنها أخوها عبدالله، وحارث بن وهب، وأم مبشر الأنصارية. توفيت سنة ٤١ هجرية. (راجع السيوطي، إسعاف المبطأ برجال الموطأ، صفحة ٩٥٧).

وحفصة هي التي أرسل إليها الخليفة الراشد الثالث يطلب منها أن ترسل إليه بالصحف لنسخها «في المصاحف ثم نردها إليك». فأرسلت بها «فأمر عثمان زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبدالرحمٰن بن هشام، فنسخوها في المصاحف» ثم «رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق مصحفاً مما نسخوا، وأمر بكل ما سواه من القرآن في كل صحيفة ومصحف أن يحرق» (راجع ابن النديم، الفهرست، صفحة ٢٧ و ٢٨، طبعة دار المسيرة، بيروت).

بعد ابن عمر برز أنس بن مالك (رضي الله عنه). ولد في السنة العاشرة قبل الهجرة و خدم الرسول ﷺ عشر سنوات وروى عنه وعن الخلفاء وعبدالله بن مسعود وفاطمة الزهراء وعبدالرحمٰن بن عوف[1].

عاش ابن مالك أكثر من ١٠٣ سنوات وتوفي في البصرة في العام ٩٢ هجرية وروى عنه الحسن بن علي وسليمان التيمي وأبو مجلز بن حميد البصري وعبدالعزيز بن صهيب وإسحٰق بن أبي طلحة وقتادة البناني. وأكثر من روى عنه الزهري وربيعة بن عبدالرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري وسعيد بن جبير.

وأبرز من روى عنه محمد بن سيرين (٣٣ ـ ١١٠ هجرية) فوالد ابن سيرين كان مولى لابن مالك وعاش معه فترة طويلة وتعلم منه في البصرة وروى أيضاً عن زيد بن ثابت والحسن بن علي بن أبي طالب وأبي هريرة. وأشهر من روى عن ابن سيرين عامر الشعبي وخالد الحذاء ومالك بن دينار والإمام عبدالرحمٰن الأوزاعي.

بعد أنس تأتي عائشة أم المؤمنين. ولدت في السنة التاسعة قبل الهجرة وهي ابنة أبي بكر الصديق وزوجة الرسول ﷺ وخالة عروة بن الزبير وعمة القاسم بن محمد بن أبي بكر. روت عن زوجها ووالدها وابنة الرسول فاطمة الزهراء (رضي الله عنها). وروى عنها العديد من الصحابة. وأكثر من روى عنها من التابعين

---

(١) هو عبدالرحمٰن بن عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مُرة بن كعب بن لؤي. ويلتقي رسول الله من كلاب بن مرُة، ويلتقي عثمان والزبير من كلاب بن مرُة أيضاً. ويلتقي مع أبي بكر وعمر وطلحة من كعب بن لؤي. وهو والد أبو سلمة بن عبدالرحمٰن، وأحد الستة أصحاب الشورى. أسلم قديماً وهاجر الهجرتين وشهد بدراً وسائر المشاهد.

القاسم وشقيقه عبدالله بن محمد بن أبي بكر، وعروة بن الزبير.

توفيت عائشة (رضي الله عنها) في العام ٥٨ وقيل ٥٧ هجرية وروي عنها ٢٢١٠ أحاديث وتركت تأثيرها المباشر على عروة بن الزبير بن العوام الأسدي الذي حفظ عن والده وأمه وخالته فأصبح أحد الفقهاء السبعة في المدينة واختاره عمر بن عبدالعزيز عندما كان أمير المدينة في مجلس شورى المدينة. إلى عروة روى عن عائشة القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (توفي ١٠٦ هجرية) وأصبح أحد الفقهاء السبعة في المدينة وروى عنه ابنه عبدالرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري والزهري.

بعد عائشة يأتي عبدالله بن عباس. وهو أبو العباس بن عباس بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي (ابن عم الرسول) وابن أخت زوج الرسول (ميمونة بنت الحارث الهلالية). ولد في السنة الثالثة قبل الهجرة وكان في ١٣ سنة من عمره عندما توفي الرسول ﷺ وروى عنه وعن والده وأمه أم الفضل (لبابة بنت الحارث) وخالته ميمونة وعبدالرحمٰن بن عوف وأبي ذر الغفاري وأُبي بن كعب وخالد بن الوليد (ابن خالته) وأسامة بن زيد وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة ومعاوية بن أبي سفيان. وروى عنه العديد من الصحابة. وأبرز من روى عنه من التابعين سعيد بن المسيب (فقيه المدينة) والقاسم بن محمد بن أبي بكر (من الفقهاء السبعة) وسعيد بن جبير وعمرو بن دينار. وتوفي في الطائف في العام ٦٨ هجرية.

بعد ابن عباس يأتي جابر بن عبدالله الأنصاري. ولد جابر في العام ١٦ قبل الهجرة. وروى عن الرسول ﷺ والخلفاء وعمار بن ياسر وخالد بن الوليد وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري. وعاش في المدينة وتوفي فيها وقيل أن آخر من توفي بعده من الصحابة في

المدينة سهل بن سعد الساعدي في سنة ٨٨ هجرية.

بعد جابر يأتي أبي سعيد الخدري. ولد سنة ١٢ قبل الهجرة وتوفي في المدينة سنة ٧٤ هجرية. وروى عن الرسول والخلفاء وزيد بن ثابت. وروى عنه العديد من الصحابة. وأبرز من روى عنه من كبار التابعين سعيد بن المسيب وطارق بن شهاب.

وبعد الخدري يأتي زيد بن ثابت الأنصاري (أبو خارجة). قدم المدينة وعمره ١١ سنة وكان أبوه قتل يوم بعاث. أعجب به الرسول ﷺ وكلفه بتعلم «كتاب يهود». وكان من كتّاب الوحي، وهو أحد من جمع القرآن (حفظه) في عهد النبوة، استصغر يوم بدر وشهد أحداً وبيعة الرضوان، وندبه أبو بكر لجمع القرآن، وكان الخليفة عمر إذا حج استخلفه على المدينة. روى عن الرسول ﷺوروى عنه ابن عمر وأنس بن مالك وعروة بن الزبير. قال أبو هريرة عنه أنه «حبر الأمة». توفي سنة ٤٥ وقيل ٤٨ وقيل ٥١ هجرية. وأبرز من روى عنه ابنه خارجة بن زيد بن ثابت أحد الفقهاء السبعة.

إلى هؤلاء برز دور علقمة بن قيس النخعي. ولد سنة ٢٨ قبل الهجرة وهو من الأعلام المخضرمين وعم الأسود بن يزيد بن قيس. لم يتحدث عن الرسول ﷺ وروى عن الخلفاء وابن مسعود وسلمان الفارسي وعائشة وأبي الدرداء. توفي في الكوفة في سنة ٦٢ هجرية عن ٩٠ سنة. وأبرز من روى عنه من كبار التابعين ابن أخيه عبدالرحمٰن بن يزيد، وعامر بن شراحيل الشعبي، ومحمد بن سيرين. وسمع منه وبرع في الرواية عنه إبراهيم النخعي (٤٦ ـ ٩٦ هجرية) وهو حافظ وكثير الحديث وهرب من الحجاج وتوفي في الكوفة وتأثر إبراهيم بخاليه الأسود وعبدالرحمٰن بن يزيد. وروى عن أبي معمر وهمام بن الحارث وشريح القاضي.

لعب الصحابة التسعة دورهم في النقل المباشر لمجرى الحوادث وتتلمذ عليهم وسمع منهم ونقل عنهم العديد من التابعين. وتركت أحاديث هذه الصفوة ورواياتها عن السيرة وأصحاب الرسول ﷺ تأثيرها المباشر في تشكيل الوعي الجمعي عند الجيل الأول من التابعين. ولعبت علاقات القرابة (أبناء، أحفاد، أخوة، وأبناء عم، وأخوال، وخالات، وعمات) والزواج والمصاهرة دورها في إتاحة فرص النقل والرواية. وساهم توزع الصحابة على الحواضر الإسلامية آنذاك وانتشارهم في مكة والمدينة والطائف والكوفة والبصرة وإشرافهم على إدارة المدارس وتعليم السيرة وتحفيظها ورواية وقائع بدايات الدعوة في تركيب تصور جمعي متعدد المصادر ويستند إلى أخبار متفرقة نقلها الصحابة مباشرة عن الرسول ﷺ وأصحابه من جيل كبار السن الذين عايشوا وعاصروا وهاجروا وقاتلوا في فترتي النبوة والراشدة.

من الصعب حصر التابعين الذين سمعوا من الصحابة ونقلوا عنهم واشتهر منهم إلى جانب عالم المدينة سعيد بن المسيب، من عرف بالفقهاء السبعة وهم عروة بن الزبير (أول من وضع كتاباً في السيرة) وسالم بن عبدالله بن عمر، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وعبيد الله بن عُتبة، وخارجة بن زيد بن ثابت، وأبو بكر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن هشام، وسليمان بن يسار. (راجع ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، المجلد ١، صفحة ٨).

سمع سعيد بن المسيب (١٥ ـ ٩٤ وقيل **٩٣** هجرية) من الخلفاء عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وروى عن الصحابة كزيد بن ثابت وعائشة وسعد بن أبي وقاص وابن عباس وابن عمر وعمه أبي هريرة، واحترمه عمر بن عبدالعزيز وقربه إليه. وتتلمذ عليه وروى عنه عمرو بن دينار

وعطاء بن أبي رباح ومحمد الباقر وقتادة بن دعامة الدوسي وبكير بن الأشبح ويحيى بن سعيد الأنصاري. وأبرز من سمع منه ونقل عنه محمد بن مسلم بن شهاب الزهري.

وسمع عروة بن الزبير (٢٢ ـ ٩٤ هجرية) من والده الصحابي الزبير بن العوام وأمه وخالته عائشة أم المؤمنين وزيد بن ثابت. وروى عن الخليفة علي بن أبي طالب وغيره من الصحابة والتابعين. وروى عنه أولاده وحفيده وسليمان بن يسار. وأبرز من سمع منه ونقل عنه محمد بن مسلم بن شهاب الزهري.

وسمع عبيد الله بن عبدالله بن عُتبة الهذلي المدني (توفي في المدينة على الأرجح في سنة ٩٨ هجرية) وكان إمام المدينة في زمانه وأحد الفقهاء السبعة. تلقى علومه من عبدالله بن عباس وأبي هريرة وعبدالله بن عمر وأبي سعيد الخدري وزيد بن خالد وعائشة وفاطمة بن قيس. وسمع منه العديد من التابعين كأبي الزناد (عبدالله بن ذكوان) وصالح بن كيسان. وأهم من سمع منه كان محمد بن مسلم بن شهاب الزهري وعمر بن عبدالعزيز.

وسمع سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب القرشي (توفي ١٠٦ هجرية) من والده ابن عمر وأبي أيوب الأنصاري وأبي هريرة وعائشة. وسمع منه عمرو بن دينار ونافع (مولى ابن عمر) وموسى بن عقبة وحميد الطويل وصالح بن كيسان. وأبرز من روى عنه محمد بن مسلم بن شهاب الزهري.

وسمع محمد بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن هشام بن المغيرة المخزومي المدني (أبو بكر) من والده عبدالرحمٰن بن الحارث (توفي ٤٣ هجرية) وأبي مسعود وأبي هريرة وعائشة وأم سلمة (هند بنت أبي أمية). توفي سنة ٩٤ وقيل ٩٣ هجرية وسمع منه الشعبي والزهري.

وسمع القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (أبو محمد القرشي) من ابن عباس وابن عمر وعائشة ومعاوية. توفي سنة ١٠٦ وقيل ١٠٧ هجرية وسمع منه ابنه عبدالرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري والزهري.

وسمع سليمان بن يسار الهلالي (أبو أيوب المدني) من زيد بن ثابت وأبي هريرة وعائشة وابن عباس وغيرهم. وروى عنه ابنه عبدالله والزهري وغيرهما. اعتبره الزهري من الفقهاء السبعة وقال النسائي «أحد الأئمة». توفي سنة ١٠٧ هجرية.

إلى الفقهاء السبعة اشتهر من الجيل الأول من التابعين نافع مولى الصحابي ابن عمر، وعامر بن شراحيل الشعبي.

لزم نافع بن سرجس الديلمي (أبو عبدالله العدوي) ابن عمر ٣٠ سنة وتوفي في العام ١١٧ هجرية وروى عن العديد من الصحابة والتابعين. وروى عنه من التابعين يحيى الأنصاري وموسى بن عقبة وصالح بن كيسان. وأبرز من سمع منه محمد بن مسلم بن شهاب الزهري. وروى عن نافع من غير التابعين عبدالملك بن جريج وعبدالرحمٰن الأوزاعي والنعمان بن ثابت (أبو حنيفة) ويعتبر الإمام مالك بن أنس من أبرز تلاميذه وقال عنه إذا سمعته يحدث عن ابن عمر لا أبالي أن لا أسمعه من غيره. أحبه عمر بن عبدالعزيز وأرسله إلى مصر لتعليم السنن.

وروى عامر بن شراحيل الشعبي الحميري الكوفي (١٩ - ١٠٣ أو ١٠٦ هجرية) الحديث عن الخليفة علي وغيره من الصحابة كسعد بن أبي وقاص وزيد بن ثابت وأبي موسى الأشعري وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري وعائشة. وروى عنه أبو إسحٰق السبيعي وسعيد بن عمرو وسعيد بن مسروق الثوري وعبدالله بن عون وشعبة بن الحجاج. وتولى الشعبي قضاء الكوفة في زمن

عمر بن عبدالعزيز، ومن أهم تلامذته الإمام الأعظم أبي حنيفة (النعمان بن ثابت)[1].

---

(١) يذكر عبدالرحمٰن بن الجوزي (توفي سنة ٥٩٧ هجرية) في كتابه «صفوة الصفوة» عشرات الأسماء من الصحابة ويأتي على «ذكر المصطفين من طبقات أهل المدينة من التابعين ومن بعدهم» وهم محمد بن علي بن أبي طالب (وهو محمد بن الحنفية) توفي سنة ٨١ هجرية، وسعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، وعروة بن الزبير بن العوام، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وسالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب، وأبي بكر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن هشام بن المغيرة، وعلي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (توفي سنة ٩٤ وقيل ٩٢ هجرية)، وعبيد الله بن عبدالله بن عتيبة بن مسعود، وبسر بن سعيد مولى الحضرميين، وعكرمة مولى عبدالله بن عباس، وزياد بن أبي زياد مولى عبدالله بن عياش بن أبي ربيعة القرشي».
ثم يذكر من الطبقة الثالثة من أهل المدينة علي بن عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب (توفي ١١٧ ويقال ١١٨ هجرية)، ومحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (توفي ١١٧ وقيل ١١٨ وقيل ١١٤ هجرية) وأسند عن جابر بن عبدالله وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وابن عباس وأنس بن مالك والحسن والحسين وروى عن سعيد بن المسيب وغيره من التابعين. ويذكر ابن الجوزي بالتتابع عمر بن عبدالعزيز بن مروان، وعبدالملك بن عمر بن عبدالعزيز، وعامر بن عبدالله بن الزبير بن العوام، وأبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، ومحمد بن كعب القرظي (أبو حمزة)، وأبي عمرو بن حماس. ثم يأتي على ذكر الطبقة الرابعة من أهل المدينة فيذكر محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، ومحمد بن المنكدر بن عبدالله بن الهدير، وعمر بن المنكدر، وسعد بن إبراهيم بن عبدالرحمٰن بن عوف، وعبدالرحمٰن بن أبان بن عثمان بن عفان، وربيعة بن أبي عبدالرحمٰن، وصفوان بن سليم الزهري، وأبي حازم سلمة بن دينار الأعرج. ويذكر من الطبقة الخامسة من أهل المدينة جعفر بن محمد بن علي بن الحسين (توفي ١٤٨ هجرية)، ومحمد بن عبدالرحمٰن بن المغيرة بن الحارث بن أبي ذئب، ومصعب بن ثابت بن عبدالله بن الزبير. ويصل إلى الطبقة السادسة من أهل المدينة وهو الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي (صفحات ٥٥ ـ ١٢٠).
ثم يأتي على طبقات أهل مكة من التابعين ومن بعدهم فيذكر عبيد بن عمير بن قتادة الليثي من الطبقة الأولى ثم مجاهد بن جبير، وعطاء بن أبي رباح، =

يمكن تعداد عشرات التابعين كالحسن البصري (توفي ١١٠ هجرية) وسليمان الأعمش وقتادة بن دعامة السدوسي وعبدالرحمٰن بن هرمز الأعرج وأبي الزناد والأوزاعي وقصيبة بن ذؤيب وغيرهم من علماء وفقهاء المدينة ومكة والكوفة والبصرة ودمشق، لكن ما يهمنا في موضوع تطور وعي التاريخ عند المسلمين هو التأكيد على دور هذه الصفوة في التأثير على المعرفة التاريخية والتقاط الصلة بين أسس ذاك الوعي والصراع على السلطة. وكيف اتصل دور الصفوة (الفقهاء السبعة وعلماء المدينة) بالصراع الذي نشب في دمشق بعد وفاء معاوية بن يزيد بن معاوية للتأكيد على مسألة استقلالية العلماء والفقهاء عن السلطة وعدم تأثر رواة الحديث والسيرة بتعليمات الخلفاء وتوجيهاتهم.

ذكرنا سابقاً أن الصراع على السلطة اندلع بين مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية وعبدالله بن الزبير الأسدي القرشي. فوالد عبدالله هو الزبير بن العوام الأسدي ابن عمة الرسول ﷺ

= وعبدالله بن عبيد بن عمير من الطبقة الثانية، ثم عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج مولى أميه بن خالد، ومحمد بن طارق المكي، وعثمان بن أبي دهرش المكي، ووهيب بن الورد بن أبي الورد من الطبقة الثالثة، ثم عبدالعزيز بن أبي رواد، وزمعة بن صالح المكي، من الرابعة، ثم سفيان بن عيينة بن أبي عمران، والفضيل بن عياض التميمي، وعلي بن الفضيل بن عياض وصولاً إلى الإمام محمد بن إدريس الشافعي (صفحات ١٣٩ ـ ١٦٥).

ويذكر ابن الجوزي من المصطفين من أهل الطائف سعيد بن السائب وينتقل إلى أهل اليمن ويذكر المصطفين من التابعين ومن بعدهم وهم طاووس بن كيسان، ووهب بن منبه، والمغيرة بن حكيم الصنعاني، والحكم بن أبان العدني، وضرغام بن وائل الحضرمي من الطبعة الثانية (صفحات ١٨٧ ـ ١٩٦).

ويطلق ابن الجوزي على أعلام تلك الطبقات «صفوة الصفوة» وهم نخبة النخبة التي لعبت دورها في حفظ الدين والدفاع عنه.

(راجع صفوة الصفوة، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، حققها وضبطها وكتب هوامشها إبراهيم رمضان وسعيد اللحام، الجزء الثاني).

الذي قتله ابن جرموز بعد عودته من موقعة الجمل سنة ٣٦ هجرية. وعبدالله هو أكبر أولاده وأول مولود من المهاجرين في المدينة. وخالته عائشة وشقيقه عروة بن الزبير (أحد الفقهاء السبعة).

ولي مروان الخلافة في آخر سنة ٦٤ هجرية ومات في ظل الصراع مع عبدالله بن الزبير بعد سنة (٦٥ هجرية) وتولى مكانه ابنه عبدالملك بن مروان بن الحكم (أبو الوليد) واستمر الصراع على السلطة مع ابن الزبير.

يعتبر عبدالملك من فقهاء المدينة وروى عن أبي هريرة وعثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان. وروى عنه عروة بن الزبير (شقيق عبدالله بن الزبير) ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري. وهناك العديد من المؤرخين، كالذهبي والسيوطي، لا يعترف بولاية مروان بن الحكم ولا يقر بخلافة عبدالملك بن مروان إلا بعد مقتل عبدالله بن الزبير في صراعه مع عبدالملك في سنة ٧٣ هجرية. وهناك من يؤكد على أن عبدالله بن الزبير هو الخليفة الشرعي من سنة ٦٤ إلى سنة ٧٣ هجرية، وبعد مقتله تبدأ خلافة عبدالملك الشرعية.

آنذاك كان عمر بن عبدالعزيز يعيش في المدينة ويدرس ويتفقه على يد علماء المدينة إلى جانب سليمان بن عبدالملك بينما والد الزهري مسلم بن عبيد الله بن عبدالله بن شهاب بن كلاب بن مرة القرشي (أبو محمد) يميل إلى تأييد ثورة عبدالله بن الزبير ضد ولاية عبدالملك بن مروان.

وعندما انتصر عبدالملك وقتل ابن الزبير في ٧٣ هجرية وفد محمد بن مسلم بن شهاب الزهري على عبدالملك في سنة ٨٢ هجرية أي بعد تسع سنوات من فشل ثورة ابن الزبير.

يعتبر الزهري من رؤوس الطبقة الرابعة. ولد في سنة ٥٠ أو ٦٠ هجرية وعاش في أجواء الصحابة وتفقه عليهم وروى عنهم خصوصاً أنس بن مالك وعبدالله بن عمر وجابر بن عبدالله وسهل بن سعد والمسور بن مخرمة. وسمع كثيراً من إمام التابعين سعيد بن المسيب وتتلمذ أيضاً في مدارس الفقهاء السبعة وروى عن التابعين أبرزهم عبيد الله بن عبدالله بن عتبة وعروة بن الزبير (واضع أول كتاب في السيرة) وقصيبة بن ذؤيب والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق. وروى أيضاً عن الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب (توفي ٩٥ وقيل ١٠١ هجرية)، وعن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (توفي ٩٢ هجرية).

بلغ الزهري عندما وفد على عبدالملك ٣٢ سنة من عمره. وبعد رحيل عبدالملك تولى ابنه الوليد بن عبدالملك بن مروان الخلافة وأنشأ جامع بني أمية في دمشق وولى عمر بن عبدالعزيز إمرة المدينة المنورة. واستمر في الخلافة قرابة عشر سنوات ثم انتقلت إلى شقيقه سليمان بن عبدالملك سنة ٩٦ هجرية. كان سليمان متديناً وعادلاً ومعجباً بعمر بن عبدالعزيز فقربه إليه وكان معه كالوزير وعهد إليه الخلافة بعد وفاته سنة ٩٩ هجرية.

عرف عمر بن عبدالعزيز بالتقوى والورع. ولد في سنة ٥٩ وقيل ٦١ هجرية وتفقه في أجواء علماء المدينة وروى عن عروة بن الزبير وأبي بكر بن عبدالرحمٰن والربيع بن سيرة. وأنجز الخليفة عمر بن عبدالعزيز الكثير من الأعمال ووضعه بعض المؤرخين في مصاف الخلفاء الراشدين وأطلق عليه الخليفة الراشد الخامس نظراً لسيرته الحسنة وعدله وتقواه وزهده. وأهم ما فعله دعوته علماء الأمة إلى جمع الحديث فكتب إليهم يأمرهم ببذل المجهود لإنجاز هذا العلم فكتب إلى القاضي أبي بكر بن

محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري (توفي ١١٧ وقيل ١٢٠ هجرية) يكلفه بالمهمة فتحرك ابن حزم وأخذ بجمع الأحاديث واستند كثيراً على ما تركته خالته عمرة بنت عبدالرحمٰن (توفيت ٩٨ هجرية) وكانت عاشت ونشأت في بيت عائشة أم المؤمنين. واعتمد أيضاً على القاسم بن محمد بن أبي بكر (توفي ١٠٧ هجرية). وكان ابن حزم من كبار القضاة وروى عنه ابنه عبدالله والزهري ويحيى بن سعيد الأنصاري.

إلى أبي بكر بن حزم قام الخليفة عمر بتكليف الزهري وغيره بجمع الحديث وتدوينه ثم توزيعه على الأقطار الإسلامية. (راجع السنة قبل التدوين، ص ٥٣٠). وشارك الخليفة نفسه في المهمة وكتب بعض الأحاديث. وينقل عن عبدالله بن ذكوان القرشي (أبو الزناد) أنه رأى عمر بن عبدالعزيز يشارك العلماء والفقهاء في مناقشة بعض ما جمعوه.

لعب الزهري الدور الأبرز في المهمة ومدحه الخليفة عمر كثيراً واستعان به حين استجاب لطلبه «فدوّن له السنن في دفاتر. وأجمع العلماء على أنه كان أول من دون السنة» (راجع السنة قبل التدوين، ص ٤٩٤). وقيل أيضاً أنه أول من ألف في السيرة بعد عروة بن الزبير.

توفي عمر بن عبدالعزيز باكراً (سنة ١٠١ هجرية) واستمر الزهري في عمله واختاره الخليفة يزيد بن عبدالملك لولاية القضاء ثم اختاره الخليفة هشام بن عبدالملك مؤدباً لأولاده.

ترك الزهري قبل وفاته في سنة ١٢٤ هجرية تأثيره على جيل كامل فروى عنه عمر بن عبدالعزيز، وعطاء بن أبي رباح، وأبو الزبير المكي، وعمرو بن دينار، وصالح بن كيسان، وأبان بن صالح، ويحيى بن سعيد الأنصاري، ويزيد بن أبي حبيب، وأيوب

السختياني، ومعمر بن راشد، وعبدالملك بن جريج، والليث بن سعد، وسفيان بن عيينة، وشقيقه عبدالله بن مسلم الزهري. وأبرز من روى عنه الإمام عبدالرحمٰن الأوزاعي، والإمام مالك بن أنس الذي ذكر عن الزهري أنه أول من أسند الحديث.

في نهاية القرن الهجري الأول أنجزت المهمة الصعبة في عهد عمر بن عبدالعزيز وهو جمع الحديث وتدوينه في دفاتر وتوزيعه على الأقطار الإسلامية لحفظه وتعليمه، فأطلقت تلك المبادرة الشجاعة بداية نهضة علمية في تصنيف الحديث وتبويبه اشتعلت شرارتها في مطلع القرن الثاني للهجرة.

لم يقتصر تأثير علماء القرن الأول في المسائل الفقهية أو جمع الحديث أو مصادر معلومات لتدوين السيرة بل اتسع نطاق نفوذهم ليشمل مختلف القطاعات التنظيمية والإدارية والمالية وغيرها من الشؤون السياسية.

وبما أن دولة الخلافة ليست الخليفة وحده بل مؤسسات مركبة من مجموعة قطاعات تشمل المال والقضاء والجيش والولاة وغيرها من الهيئات التابعة لمؤسسة الخلافة، اتخذت خطوات بإشراف الخليفة ومن يعاونه (مجلس شورى) في تنظيم الحكم.

درس علماء وفقهاء القرن الأول قرارات الدولة في فترتي النبوة والخلافة الراشدة واستنتجوا من متابعاتهم سلسلة أحكام شرعية كان لها دورها في تأسيس مدارس مختلفة في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والقضائية والثقافية.

وعندما اتسعت مؤسسة الخلافة خصوصاً في فترة الفتوحات تعقدت وظائف الدولة وتنوعت مهماتها في نهاية القرن الأول فاستحدث الكثير من الهيئات لتلبية الحاجات الجديدة استناداً إلى الكتاب والسنة والتجربة الماضية. مثلاً تناول عمرو بن ميمون

(توفي في الكوفة سنة ٧٥ هجرية) التنظيمات المالية في مطلع الدعوة، ودرس سعيد بن المسيب إجراءات الرسول ﷺ في خيبر ونقلها عنه الزهري، واهتم أبو مجلز بالتنظيمات الضريبية، وبحث موسى بن طلحة سياسة الخليفة الراشد الثالث المالية وإقطاعاته في السواد، ولاحق الشعبي عهود الصلح وإجراءات الخليفة الراشد الثاني المتعلقة بالخراج.

وساهمت مختلف البحوث والدراسات التي أخرجها العلماء والفقهاء عن الفترة السابقة في تكوين وعي تاريخي تركز على تجارب البدايات وسياسة الأوائل أثمرت لاحقاً فضاءات معرفية مترابطة في حقولها وفي الآن محكومة بتجارب حلقات زمنية غير منقطة عن الأصل الأول.

في القرن الهجري الثاني اتسعت وظائف الدولة ومتطلباتها فازدادت الحاجة إلى معرفة المزيد من التفاصيل لتأكيد الروايات المنقولة وتنقيتها وتنظيمها وترتيبها. في هذه المرحلة كان علم التاريخ جزءاً من علوم الشريعة إذ نجد العالم الفقيه وقاضي الشرع هو نفسه المفسر والمحدث والمؤرخ. فالكتابة هنا كانت تقتصر على تغطية أخبار تاريخ النزول وبداية الدعوة وما رافقها من حوادث. ولم تكن الكتابة التاريخية (الأخبار والحوادث) استقلت بعد وانفصلت لتشكل بنفسها ما عرف لاحقاً بفنون التاريخ وعلومه.

إلى تداخل حقول المعرفة نجد أيضاً تعدد علوم المعرفة وتناولها مختلف الآثار والموروثات من لغة وشعر ومصطلحات وآداب وعمران. ونجد أيضاً أن مختلف فروع المعرفة كانت تتمثل في شخص واحد يجمع مستويات كثيرة في كتاباته. فالعالم كان عليه أن يكون فقيهاً وليكون فقيهاً عليه معرفة الشعر والأدب واللغة

وغيرها من الشؤون الفلسفية والتاريخية ليسند تفاسيره ويضبطها ويعطيها قوة الحجة المدججة بمختلف علوم عصره.

إلا أن اتجاهات المدارس الفقهية لم تتفق على منهج واحد في قبول الخبر خصوصاً حين يتقابل الدليلان ويتساويان في الثبوت والقوة في حكميهما. فهنا يجب أن لا تكون معارضة بين الكتاب وخبر الواحد ولا بين الواحد وخبر التواتر.

عند هذا الحد تباين الاختلاف في قبول الخبر بين أهل الحديث وأهل الفقه الأصوليين وأهل التاريخ. وأخذ كل فريق يدفع باتجاه علومه واختصاصه. إلا أن الخلاف استمر تحت المشترك الإسلامي. آنذاك كان الوعي التاريخي موحداً في قراءة الحوادث وتتابع الأخبار وربطها زمنياً. فالمذاهب في مطلع القرن الثاني كانت في بداية التأسيس لذلك لم تعرف تلك الفترة أي خلاف مذهبي بين المؤرخين.

وعندما ظهرت المذاهب واستكملت منظوراتها الفكرية وآلياتها في التحليل والتفسير والتأويل والتركيب بدأت المناهج التاريخية بالاختلاف وظهر الانشقاق في الوعي التاريخي على مستويات مختلفة سواء عند الأخباريين أو عند المؤرخين. وطال انشقاق الوعي مختلف المسائل كالأنساب والقبائل وغيرها من حقول المعرفة التاريخية. واستخدمت المناهج لتأويل التتابع الزمني وفق خطط متباينة لعبت فيها الحساسيات بين الأقوام الإسلامية والمذاهب السنية والشيعية أدواراً متفاوتة في التأثير على القراءة الموضوعية لمجرى الحوادث. وصدرت كتب المفاخرة بالحسب والنسب والتعصب للقبيلة والقوم والمذهب فظهر ما يعرف بالمؤرخ السني أو المؤرخ الشيعي واختلفت القراءة المنهجية على رغم الاتفاق على سرد الحوادث وإقرارها زمنياً كما حصلت.

ما يهمنا هنا ليس إختلاف وعي المؤرخين في قراءة التاريخ بل قراءة تطور الوعي والعناصر التي أسست فكرة التاريخ في سياق المحددات الثلاثة: الدين والدولة والسياسة.

ترافق الخلاف على فكرة التاريخ وتحديداً على قبول أو رفض أخبار الرواة في مطلع القرن الثاني للهجرة مع ازدهار حركة تصنيف الحديث (السنة) وكتابة السيرة النبوية في وقت تقدمت مدارس أصول الفقه إلى مرتبة عالية وبرز العلماء أصحاب المناهج الخاصة في التفسير والتأويل. وعاصر تلك الفترة بعض علماء وفقهاء القرن الأول الذين قيض لهم أن يعيشوا فترات مختلفة من العقود الأولى في القرن الثاني ومنهم الزهري (توفي ١٢٤ هجرية) وعامر بن شراحيل الشعبي (توفي ١٠٣ هجرية) ومحمد بن سيرين (توفي ١١٠ هجرية) وربيعة بن أبي عبدالرحمٰن (توفي ١٣٦ هجرية) وخالد الحذاء (توفي ١٤١ هجرية) وعبدالرحمٰن الأوزاعي (توفي ١٥٧ هجرية).

وعندما كلف الخليفة العباسي (أبو جعفر المنصور) محمد بن إسحٰق كتابة السيرة النبوية كان هناك بعض علماء القرن الأول على قيد الحياة. ولد ابن إسحٰق في المدينة عام ٨٥ هجرية وتفقه فيها على عدد من العلماء آنذاك، منهم محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، ومحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وإبان بن عثمان بن عفان، وعبدالله بن هرمز، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، ونافع (مولى ابن عمر).

انقسم العلماء على كتابة السيرة إلى فريقين: معارض وقاده إمام المدينة آنذاك مالك بن أنس وأيده هشام بن عروة بن الزبير (والده من أوائل من ألف في السيرة). ومؤيد قاده ابن شهاب وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وإبراهيم بن سعد وعبدالله بن

المبارك. وأبرز من قاد الفريق المؤيد سفيان الثوري.

يحاول بعض المفكرين المعاصرين ربط تدوين السيرة بالخليفة العباسي المنصور والتلميح إلى أنها كتبت وفق رغبته. وهذا يخالف الواقع. فابن إسحٰق لم يخترع السيرة فهو استند في تدوينها على عشرات المصادر خصوصاً كتابات عروة بن الزبير، وإبان بن عثمان بن عفان، وشرحبيل بن سعد، ووهب بن منبه، وعاصم بن قتادة المدني الأنصاري، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري، وعبدالله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري، وموسى بن عقبة المدني، ومعمر بن راشد. توفي ابن إسحٰق في سنة ١٥١ هجرية وتم قبول السيرة التي كتبها بعد تأرجح العلماء بين معارض وموافق إلى أن استقر رأي الموافقة بعد تهذيبها وإعادة تركيبها في صيغتها النهائية. فالسيرة إذن لم تأت من فراغ بل تم تدوينها على مراحل كما أن صيغتها النهائية مرت في قراءات مختلفة أشرف العلماء على تدقيقها وتنظيمها باستقلال عن السلطة المركزية. إلا أنها أنجزت في ظل انقسام الفقهاء وفي وقت بدأت المذاهب الإسلامية الرئيسية تكتمل منظوماتها الفكرية. ففي نهاية النصف الأول من القرن الثاني أنجز الإمام جعفر الصادق منظومة فقه المذهب الشيعي الأثني عشري، كذلك أنجز تلميذ الشعبي الإمام الأعظم النعمان بن ثابت (أبو حنيفة) مذهبه (توفي ١٥٠ هجرية).

في تلك الفترة برزت كتب التفاسير وتم تصنيف العشرات منها في الحديث والسنة لم يكتب لها النجاح في أن تتحول إلى مذاهب فقهية. وأبرز هؤلاء عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج في المدينة (توفي ١٥١ هجرية)، ومعمر بن راشد في اليمن (توفي ١٥٣ هجرية)، وسعيد بن أبي عروبة (توفي ١٥٦ هجرية)،

ومحمد بن عبدالرحمٰن بن أبي ذئب في المدينة (توفي ١٥٨ هجرية)، والربيع بن صبيح (توفي ١٦٠ هجرية)، وسفيان الثوري في الكوفة (توفي ١٦١ هجرية)، وحماد بن سلمة في البصرة (توفي ١٦٧ هجرية). وأبرز مدرسة كان لها حظ الصمود والانتشار بعد المذهب الحنفي كانت تلك التي أسسها الإمام مالك بن أنس. ولد ابن أنس في عهد الوليد بن عبدالملك سنة **٩٣** للهجرة وتوفي في المدينة سنة **١٧٩** هجرية. أخذ مذهب الإمام مالك بالقرآن والحديث والقياس والإجماع واعتمد على أقوال الصحابة إذ أدرك ٧٠ شيخاً في المدينة من أصحاب الرسول ﷺ. ويقال أن الإمام مالك أخذ مذهبه عن ٩٠٠ شيخ منهم ٣٠٠ من التابعين و ٦٠٠ من تبع التابعين. ومن شيوخ مالك نافع والزهري وربيعة بن أبي عبدالرحمٰن وعبدالله بن يزيد (ابن هرمز) المتوفى سنة ١٤٨ هجرية.

روى الإمام مالك عن ٧٠ شيخاً أشهرهم الإمام جعفر الصادق، وزيد بن أسلم، وأبي الزناد، وعبدالرحمٰن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر، وثور بن زيد الديلي، وأيوب السختياني، وحميد الطويل، وإبراهيم بن أبي عبلة المقدسي، وهشام بن عروة، ويحيى بن سعيد الأنصاري. وروى أيضاً عن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص.

وروى عن الإمام مالك الإمام الأعظم أبو حنيفة، وسفيان الثوري، وأبو عاصم النبيل، وعبدالله بن المبارك، وشعبة بن الحجاج، وعبدالله بن مسلمة القعنبي، والإمام عبدالرحمٰن الأوزاعي، وعبدالله بن جريج، وأبو نعيم الفضل بن دكين، والليث بن سعد، وقتيبة بن سعيد.

ومن أشهر تلامذته إمام الشافعية لاحقاً محمد بن أدريس

الشافعي الذي ولد في ١٥٠ هجرية سنة وفاة الإمام النعمان بن ثابت (أبو حنيفة). وعرف عن مالك قوله «لا يكتب العلم إلا ممن يحفظ، ويكون قد طلب وجالس الناس وعرف وعمل ويكون معه ورع». من كتاب «أسعاف المبطأ برجال الموطأ» للإمام جلال الدين السيوطي، (صفحة ٨٨١).

تشكل مرحلة مالك بن أنس حلقة وصل بين فترتين: في الأولى حين عرف وتعلم من الإمامين النعمان بن ثابت (مؤسس أول مذهب لأهل السنة والجماعة) وجعفر الصادق (مؤسس المذهب الشيعي الأثني عشري)، وفي الثانية حين بدأ الانفصال أو انشقاق الوعي التاريخي بين التيارين المذهبيين إبتداء من النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة.

قبل تلك الفترة كان الشيوخ يتعلمون من بعضهم من دون تمييز مذهبي، فمثلاً الإمام الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب (توفي سنة ٩٥ وقيل ١٠١ هجرية) روى عن والده محمد بن الحنيفة وابن عباس وجابر ومسلمة بن الأكوع. وروى عن الزهري وعمرو بن دينار. ويقال عنه أنه كان «من أعلم الناس بالاختلاف». (راجع السيوطي، صفحة ٨٩١).

لم تحصل كل هذه التحولات بإيعاز من السلطة بل كنتاج لتطور المعرفة وتراكمها وللرد على حاجات وضرورات عملية.

لا شك في أن الخلفاء من العصر الراشدي إلى مطلع العصر العباسي لعبوا دورهم في تشجيع العلماء والفقهاء والقضاة على الكتابة أو تكليفهم تدوين معلوماتهم في حقل معين لتلبية حاجات الدولة أو لضرورات سياسية أو لوظائف لها علاقة بمهمات محددة تخدم السلطة. إلا أن المبادرة إلى التشجيع والتكليف لا تعني التدخل من قبل الخليفة للتأثير على مسار البحث. أحياناً كان يتم

البحث خارج هيمنة السلطة وإشرافها وأحياناً كانت تنجز الكثير من المتطلبات بالصراع مع السلطة وضدها كما حصل واصطدم المنصور بأبي حنيفة ومالك وسفيان الثوري وغيرهم من الأئمة والعلماء.

الأمور آنذاك كانت تختلف عن وجهات نظر بعض الباحثين اليوم. فالفرز الطائفي والمذهبي لم يتبلور قبل النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة وما سبق هذه الفترة كان مجرد صراعات سياسية مركبة من مختلف الاتجاهات حصلت لدوافع غير موحدة في نظامها الفكري. فعندما اندلعت الفتنة في الأيام الأخيرة من خلافة الخليفة الثالث عثمان بن عفان كان أحد قادة الثورة (برواية المؤرخ سيف بن عمر) ابن الخليفة الراشد الأول محمد بن أبي بكر بن الصديق (شقيق عائشة أم المؤمنين) بينما توجه الحسن والحسين للدفاع عن الخليفة الثالث بأمر من والدهما أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. وعندما اندلعت الفتنة بين مروان بن الحكم وعبدالله بن الزبير في ظل فراغ السلطة الذي نجم عن وفاة معاوية بن يزيد بن معاوية وقف والد الزهري إلى جانب ابن الزبير ضد ابن الحكم ولم يمنع الأمر عبدالملك بن مروان من استقبال الزهري والترحيب به لاحقاً وهو أمر استمر في عهد الوليد وسليمان إلى أن كلفه الخليفة الزاهد عمر بن عبدالعزيز بجمع الحديث وتدوينه. وعندما بدأ الزهري تدوين الحديث عارض سفيان الثوري الأمر ويقال أنه كان يكره كتابة الحديث إلا أن الثوري عاد وقاد لاحقاً الفريق المؤيد لتدوين السيرة النبوية، وعندما وقعت الفتنة بين الخليفة أبي جعفر المنصور وآل البيت وأخذ يقتص من البيت الهاشمي لمصلحة شجرة العباس وقف الإمام النعمان بن ثابت (أبو حنيفة) إلى جانب البيت الهاشمي وعارض سياسة المنصور فأمره على القضاء فرفض فسجنه ومات أبو حنيفة

في السجن. كذلك تصادم المنصور مع الإمام مالك وسفيان الثوري على قضايا سياسية وقضائية وفقهية. وطوال القرن الأول والنصف الأول من القرن الهجري الثاني شكل العلماء والفقهاء والقضاة ضمانة معنوية وتاريخية لمنع رجال السلطة من التدخل في شؤون الدين ونجحوا في انتزاع استقلال نسبي للسلطة الدينية بعيداً عن هيمنة الدولة ونزوعها إلى التسلط.

ونظراً لدور العلماء والفقهاء والقضاة المميز في تاريخ المسلمين الأوائل نجحت الكتلة الدينية في الصمود واختراق مختلف المراحل والرد على النفاق والروايات وتصحيح الأخبار وتجريحها وتعديلها الأمر الذي أنقذ الحقائق التاريخية من الإفتراء عليها وخلطها. ففي النصف الأول من القرن الثاني بدأت نظرية المعرفة التاريخية تأخذ شكلها الواضح ونجح العلماء والفقهاء في اكتشاف أهمية التاريخ والتدقيق في الوقائع والأخبار وإعادة تركيبها وتنظيمها والتمييز بين الرواة والمؤرخين. وهذا ما عبر عنه سفيان الثوري عندما قال: «لما استعمل الرواة الكذب استعلمنا لهم التاريخ». فكلام الثوري يعكس نظرية تأسيسية في الوعي التاريخي عند المسلمين وهو وعي كان لا بد له من التطور بعد أن تراكمت مناهج المعرفة بالتاريخ(١).

ومنذ النصف الثاني من القرن الهجري الثاني انطلقت

---

(١) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري. ولد في ٩٧ هجرية من ولد ثور بن عبد مناة بن ادّبن بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. ويذكر ابن النديم في «الفهرست» أن سفيان الثوري توفي في البصرة سنة ١٦١ هجرية «مستتراً من السلطان ودفن عشاء» ويقصد الخليفة العباسي محمد المهدي. ويقول ابن النديم أنه أوصى إلى عمار بن سيف في كتبه فمحاها وأحرقها. ومن كتبه «الجامع الكبير» و «الجامع الصغير» وكتاب «الفرائض» و «رسالة إلى عباد بن عباد الأرسوفي»، وكتاب «رسالة». (الفهرست، صفحة ٢٨٢).

الكتابات التاريخية في اتجاهات متعارضة منها تلك التي طغت عليها قراءات مذهبية وقبلية وأقوامية مختلفة متأثرة بانشقاق الوعي الذي استحدثته المنظومات المذهبية وتكاثر الأقوام الداخلة في الإسلام بسبب توسع الفتوحات. وحددت تلك الاتجاهات قوانين ثابتة للصراع، واعتبر بعضها أن الحوادث الماضية ليست عشوائية ولم تحصل مصادفة بل جرت ضمن خطط مدبرة وواعية ومؤامرات منظمة، فانعكس المنهج المذكور على الاجتهادات التاريخية التي فسرت الخلافات السابقة وأقدمت على تأويلها نظرياً وفق منظومة فكرية لا تقر بتتابع الوقائع التاريخية بل تقرأ الوقائع في مجرى تأويلي للحوادث. واحتاج الأمر إلى دفع بعض كبار المؤرخين لاحقاً إلى جمع الروايتين (السنية والشيعية) في قراءة جامعة للتيارين.

لم تأت الرواية الجمعية والكلية من دون معركة فكرية مع الاتجاهات المذهبية وروايات النسابة. ولعب علماء وفقهاء النصف الثاني من القرن الثاني دورهم في التأثير والتوجيه وتركيب وعي تاريخي شامل يحتوي على نظرة كونية ونزعة عالمية استناداً إلى الروايات والأحاديث وتأويل الحوادث في سياق تفسيري يعتمد على منهجي الإسناد الجمعي والجرح والتعديل. وبرع آنذاك عبدالله بن المبارك في خراسان (توفي ١٨١ هجرية)، وقاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الحنفي في الكوفة (توفي ١٨٢ هجرية)، وهيثم بن بشير في واسط (توفي ١٨٣ هجرية)، وجرير بن عبدالحميد في الري (توفي ١٨٨ هجرية)، ومحمد بن الحسن الشيباني (توفي ١٨٩ هجرية)، وعبدالله بن وهب في مصر (توفي ١٩٧ هجرية). وكان أبرزهم وأشهرهم الإمام محمد بن إدريس الشافعي (مؤسس المذهب السني الثالث) توفي في مصر في مطلع القرن الثالث للهجرة.

آنذاك وصل الوعي التاريخي بفضل العلماء والفقهاء إلى قمة جديدة في تطور المعرفة من حيث اكتشاف وسائل التحليل والتفسير أو من حيث ربط تسلسل الوقائع وتدقيق مصادرها وفحص معلوماتها استناداً إلى مناهج معرفية تم تنظيمها وترتيبها بجهود فردية ومشتركة بدأت من أيام الصحابة والتابعين.

لعب الصحابة، ومن تبعهم، دورهم في تكوين العناصر التأسيسية الأولى للوعي التاريخي. واختلط الأمر في القرن الأول بين أخبار الرواة (النسابة تحديداً) وروايات المؤرخين إلى أن نجح العلماء والفقهاء في توضيح الصورة من خلال كشف أخطاء الرواة وتمييزها عن أخبار المؤرخين ومن ثم التدقيق في روايات المؤرخين. وتطورت مناهج البحث إلى أن وصل الأمر إلى سفيان الثوري.

أدى تمييز الثوري بين الراوي والمؤرخ إلى تقديم المؤريخ على الراوي. وأعطى اهتمام المؤرخ بالحديث وخبره حيوية جديدة لأسس التفكير المنهجي. وأخذ المنهج الجديد في تركيب وعي مختلف للتاريخ وتقديم معرفة مركبة تعتمد على الإسناد وتعدد المصادر ومقارنتها ومقابلتها للتدقيق في الأخبار وتنظيم وقائعها وحوادثها كما فعل العلماء والفقهاء سابقاً في جمع الحديث وكتابة السيرة.

آنذاك دخلت المسيرة التاريخية للوعي التاريخي مرحلة النضج وبدأ العلماء والفقهاء ينظرون إلى المشهد التاريخي عن بعد الأمر الذي ساعد على تقريب أجزاء الصورة وجعلها أكثر وضوحاً في ربط اللحظات الراهنة بحوادث الماضي.

ومنذ الثوري أخذت الروايات الشفهية تتطابق مع التاريخ المكتوب وبدأت المصالحة بين الفقيه والمؤرخ على قاعدة ما تم

جمعه من أخبار أهل الحديث ورواياتهم. وهو أمر أطلق أكبر نهضة فكرية وتاريخية في نهاية القرن الثاني للهجرة كان لها تأثيرها المباشر على الوعي التاريخي في القرن الثالث الهجري وصاعداً.



مصادر الفصل الثالث

١ - الجليس الصالح والأنيس الناصح، سبط بن الجوزي.

٢ - قال ابن عباس... حدثتنا عائشة، فهد العرابي الحارثي، صفحات ٢٧ - ٣٩.

٣ - الفهرست، ابن النديم.

٤ - إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، المجلد الأول، صفحة ٨.

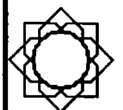
٥ - صفوة الصفوة، عبدالرحمٰن بن الجوزي.

٦ - السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب.

٧ - الموطأ، الإمام مالك بن أنس.

٨ - إسعاف المبطأ برجال الموطأ، جلال الدين السيوطي.

مصادر الكتاب وهوامشه



١ - الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، الحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن عبدالرحمٰن السخاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

٢ - المختصر في علم التاريخ، محي الدين محمد بن سليمان الكافيجي، تحقيق صالح أحمد العلي، مراجعة محمد توفيق الحسين، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٦٣.

٣ - المصباح المنير (معجم عربي - عربي)، تأليف العلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٨٧.

٤ - مختار الصحاح (معجم عربي - عربي)، تأليف الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٢.

٥ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، تصنيف محمد فؤاد عبدالباقي، المكتبة الإسلامية، اسطنبول ١٩٨٢.

٦ - الفهرست، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحٰق (ابن النديم) المعروف بالوراق، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٨، تحقيق رضا زين العابدين الخائدي المازندراني.

٧ - طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب، تصنيف السلطان الملك الأشرف عمر بن يوسف بن رسول، تحقيق ك. وسترستين، طبعة دار صادر، بيروت ١٩٩٢، مقدمة صلاح الدين المنجد في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٤٩.

٨ - علم التاريخ عند المسلمين، فرانز روزنتال، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٣. ترجمة صالح أحمد العلي.

٩ ـ ما هو التاريخ؟، إدوارد هاليت كار، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٦.

١٠ ـ عبدالعزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٣.
وراجع أيضاً للدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٤.

١١ ـ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ـ جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧. والكتاب أطروحة دكتوراه صدرت بالفرنسية في العام ١٩٧٠.

١٢ ـ علي أومليل، الخطاب التاريخي ـ دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء ودار التنوير في بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٥.

١٣ ـ طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب ـ من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة حسني زينة، إصدار دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
راجع أيضاً الطبعة الإنكليزية Arabic historical thought in the classical period, cambridge university press, 1994 Reprinted 1995, 1996.

١٤ ـ السيرة النبوية، الإمام أبو الفداء إسماعيل بن كثير (٧٠١ ـ ٧٧٤ هجرية)، تحقيق مصطفى عبدالواحد، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٦، الجزء الثاني، ص ٣١٥ ـ ٣٣١.

١٥ ـ العقد الفريد، أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي.
شرحه وضبطه: أحمد أمين، أحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، الطبعة الثالثة، الجزء الأول.

١٦ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية (الإمام المحدث المفسر الفقيه شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي)، ولد ٦٩١ وتوفي ٧٥١ هجرية. حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة ٢٦، بيروت ١٩٩٢، الجزء الأول، صفحة ١١٧.

١٧ ـ السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨١ (الطبعة الأولى ١٩٦٣).

١٨ ـ سيرة الرسول، أبو محمد بن عبدالملك بن هشام، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

١٩ ـ فهد العرابي الحارثي، قال ابن عباس... حدثتنا عائشة (فصول في تآخي «الأدبي» و «الشرعي» في الثقافة العربية)، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الأولى ١٩٩٥.

٢٠ ـ كتاب «بديع النظام» الجامع بين كتابي «الأصول» للبزدوي و «الأحكام» للآمدي، تأليف أحمد بن تغلب البعلبكي (ابن الساعاتي) توفي ٦٩٤هجرية. أطروحة دكتوراه مقدمة لجامعة سالفورد البريطانية ١٩٩٧، تحقيق محمود السيد الدغيم.

٢١ ـ كتاب «الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة»، محي الدين يوسف بن عبدالرحمٰن بن الجوزي، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٥.
رسالة ماجستير في الفلسفة الإسلامية ١٩٩١ من تحقيق محمود السيد الدغيم.

٢٢ ـ مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبّان بن أحمد التميمي البستي (توفي ٣٥٤ هجرية)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧. حققه وعلق عليه مرزوق علي إبراهيم.

٢٣ ـ إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، المجلد الأول.

٢٤ ـ اختلاف العلماء، الإمام محمد بن نصر المروزي (توفي ٢٩٤ هجرية)، حققه وعلق عليه السيد صبحي السامرائي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٦.

٢٥ ـ وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (توفي ٦٨١ هجرية)، تحقيق إحسان عباس. دار صادر، بيروت ١٩٦٨.

٢٦ ـ الجليس الصالح والأنيس الناصح، سبط بن الجوزي، تحقيق فواز صالح فواز، إصدار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، الطبعة الأولى ١٩٨٩.

٢٧ ـ تلبيس إبليس، للحافظ الإمام جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمٰن بن الجوزي البغدادي (توفي ٥٩٧ هجرية)، تحقيق وتعليق عصام فارس الحرستاني، وخرَّج أحاديثه محمد إبراهيم الزغلي. المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

٢٨ ـ فتوح الشام، محمد بن عمر الواقدي، دار الجيل، بيروت. تاريخ الطبع غير محدد ولا اسم المحقق.

٢٩ ـ تأويل مختلف الحديث، عبدالله بن مسلم بن قتيبة (توفي ٢٧٦ هجرية). صححه وضبطه محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، تاريخ الطبع غير محدد.

٣٠ ـ الموطأ، للإمام مالك بن أنس، مراجعة وإشراف نخبة من العلماء، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الثالثة ١٩٩٦.
وبذيله كتاب «إسعاف المبطأ برجال الموطأ» للإمام جلال الدين عبدالرحمٰن السيوطي، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ١٩٩٦.

٣١ ـ موسوعة ١٠٠٠ حدث إسلامي، عبدالحكيم العفيفي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

٣٢ ـ تفسير الجلالين، للإمامين جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبدالرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، مذيلاً بكتاب «لباب النقول في أسباب النزول» للسيوطي. قدم له وراجعه مروان سوار، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣.

٣٣ ـ الخلفاء الراشدون، للحافظ المؤرخ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق حسام الدين المقدسي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

٣٤ ـ الملل والنحل، محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (توفي ٥٤٨ هجرية)، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٩٨٢.

٣٥ ـ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

٣٦ ـ تاريخ الخلفاء، الإمام جلال الدين عبدالرحمٰن السيوطي (توفي ٩١١

هجرية)، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٥٢.

٣٧ - كتاب التاريخ وأسماء المحدِّثين وكناهم، القاضي محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر المقدمي (توفي ٣٠١ هجرية). دراسة وتحقيق محمد بن إبراهيم اللحيدان، دار الكتاب والسنة، باكستان، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

٣٨ - المقتنى في سرد الكنى، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (توفي ٧٤٨ هجرية)، تحقيق محمد صالح عبدالعزيز المراد، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٠٨ هجرية.

٣٩ - تاريخ ابن خلدون. عبدالرحمٰن بن خلدون (توفي ٨٠٨ هجرية) دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

٤٠ - البداية والنهاية، ابن كثير (توفي ٧٧٤ هجرية). تحقيق أحمد عبدالوهاب فتيح، دار الحديث (القاهرة) ودار زمزم (الرياض)، ١٩٩٤.

٤١ - الزينة في الكلمات العربية الإسلامية، أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، (توفي ٣٢٢ هجرية)، تحقيق وتقديم حسين بن فيض الله الهمداني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء ١٩٩٤.

٤٢ - الكامل في التاريخ، ابن الأثير، دار صادر بيروت، ١٩٧٩.

٤٣ - تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري، (توفي ٣١٠ هجرية) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧.

٤٤ - معجم البلدان، الإمام شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي البغدادي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٥.

٤٥ - الاعتقادات، الراغب الأصفهاني (توفي ٥٠٢ هجرية). تحقيق شمران العجلي، مؤسسة الأشرف، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨.

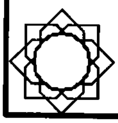
٤٦ - الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري، غيداء خزنة كاتبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

٤٧ - الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣.

٤٨ ـ مذهب المعتزلة، من الكلام إلى الفلسفة، رشيد البندر، دار النبوغ، بيروت، الطبعة الأولى.
٤٩ ـ ابن سينا (حضوره الفكري بعد ألف عام)، جيرار جهامي، تقديم الأب فريد جبر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١.
٥٠ ـ إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد بن حمد الحمود النجدي، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٩٢.
٥١ ـ المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال، حجة الإسلام أبي حامد الغزالي (توفي ٥٠٥ هجرية)، تحقيق عبدالمنعم العاني، دار الحكمة، بيروت، ودمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٤.
٥٢ ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، القاضي محمد بن أحمد بن رشد، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السادسة ١٩٩١.
٥٣ ـ مجلة «الجامعة الإسلامية» العدد السادس، نيسان ـ حزيران ١٩٩٥.
٥٤ ـ الجمع بين رأيي الحكيمين، أبو نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة. (الطبعة الأولى ١٩٥٩).
٥٥ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السادسة ١٩٩١.
٥٦ ـ بدايات الكتابة التاريخية عند العرب ـ أول سيرة في الإسلام (عروة بن الزبير بن العوام)، سلوى مرسي الطاهر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥.
٥٧ ـ صفوة الصفوة، عبدالرحمٰن بن الجوزي (توفي ٥٩٧ هجرية) حققها وضبطها وكتب هوامشها إبراهيم رمضان وسعيد اللحام، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٨ ـ شوقي أبو خليل، الهجرة حدث غيّر مجرى التاريخ، إصدار دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، .١٩٨٥ (ص ١١١).
٥٩ ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠. (ص ٩٣ - ٩٥).
٦٠ - ندوة السيرة النبوية، بعض الجوانب الاجتماعية في حياة الرسول ﷺ، منشورات الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٨٦. (ص ١٩٤ - ١٩٧).
٦١ - خالد بن صالح الحميدي، نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤ .
٦٢ - عون الشريف قاسم، نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله، دار الجيل (بيروت) ودار المأمون المحدودة (الخرطوم). الطبعة الثالثة ١٩٩١ .

محتويات الكتاب



الموضوع | الصفحة